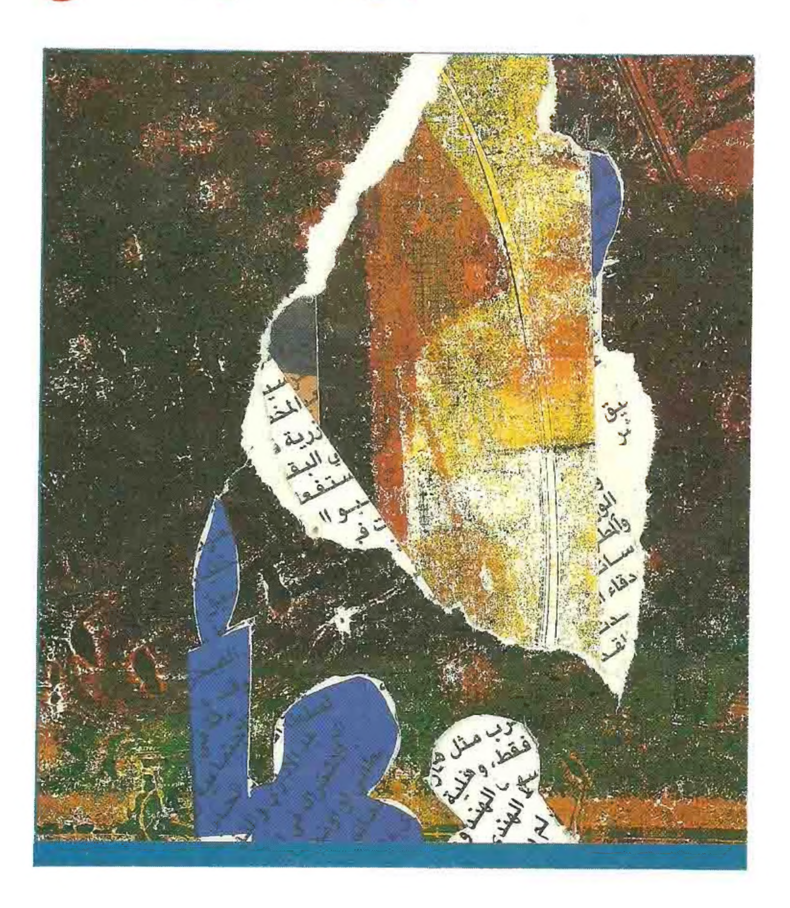
الدكتور عيسى بيرم

الحريات العامة وحقوق الإنسان

بين النص والواقع



دار المنهل اللبناني

إهـداء

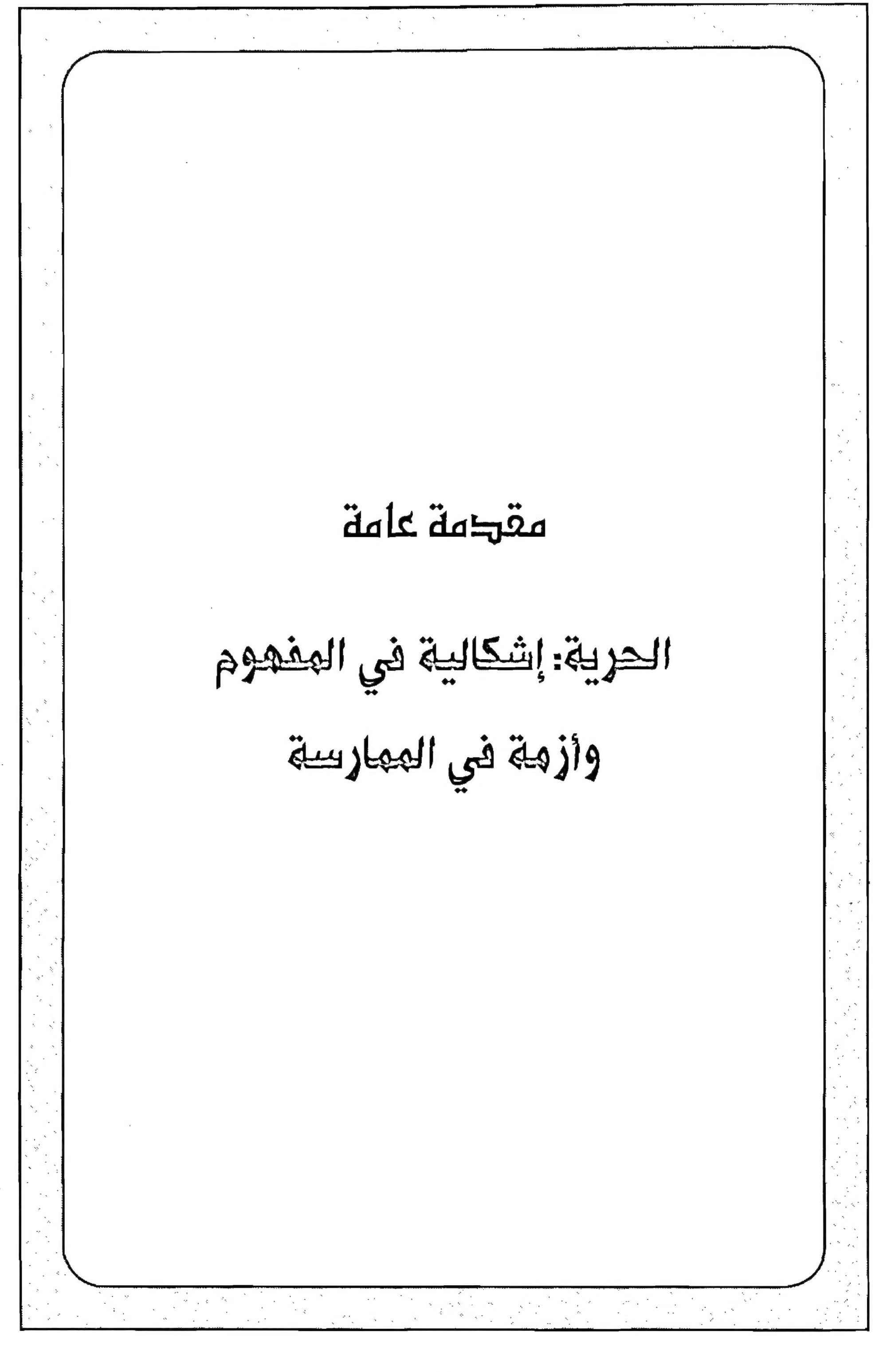
إلى روح أمي الطاهرة،

إلى رفيقة دربي، هدى،

إلى ولديَّ لين وجاد،

إلى الذين يتطلعون لنور الشمس بأعين لا تهتز لها أهداب،

إلى عشاق الحرية والحق.



مقدمة عامة

الحرية: إشكالية في المفهوم وأزمة في الممارسة

أولاً: إشكالية الحرية.

تطرح مسألة الحرية منذ أن كان أول خرق للأمر الإلهي... وكان العقاب بالعذاب الأبدي ثمناً لأول خطيئة عندما وضعت إرادة الإنسان ـ أول إنسان ـ وحريته في الاختبار الأول.

وهكذا بدأت رحلة الحياة على الأرض ليتحمل فيها الإنسان مسؤولية اختياره لحريته. فالسؤال يتعدى الزمان ويتعدى المكان.. فالإنسان حرية منذ وجد الإنسان وسيبقى كذلك حتى الأبدية.

واليوم... عندما يصبح الإنسان رقماً زائداً أو ناقصاً لا فرق حيث يموت هذا الإنسان مجاناً وبالصدفة الغاشمة ويتحول القاتل ضحية، والظلم عدلاً، والواقع وهماً: يصير من الصعب الحديث عن حرية حقيقية ويعد الكلام عن الحقوق في نظر الكثيرين نوعاً من الطوباوية أو السفسطة القانونية اللامجدية.

لكن!... الحياة تستمر... ويبقى البحث عن حقيقة حتى ولو كانت سراباً. إذن السؤال ليس سهلاً ومن تبسيط الأمور أن نتناول موضوع الحرية من جانب دون الجوانب الأخرى، وحقوق الإنسان في شكل دون الأشكال المختلفة ولا بد أيضاً أن نربط بين الحرية والحق لأن كل انتقاص للحرية هو انتقاص لحق وكل هدر لحق هو هدر لحرية. فالموضوع يطرح إشكالية كبيرة وهو مليء بمظاهر الغموض وليس من السهل أن نقرر من أين نبدأ وكيف نقسم عناصر الموضوع لأنها تتداخل فيما بينها تداخلاً لا يجعل الفصل بينها إلا فصلاً تعسفياً وأصعب من ذلك أكثر وأكثر أن تحدد موقفاً نهائياً حاسماً في شأن طبيعة الحرية وعلاقاتها فضلاً عن أنك لن تستطيع الكلام عن «الحرية» تعميماً دون الكلام في الواقع عن حريات بعينها تخصيصاً وربما لن تستطيع بالفعل أن تتحدث عن حرية معينة دون الحديث

عن حرية وحريات أخرى معها ثم عن «الحرية» تلك العامة التي تفترض قيامها وأنت بصدد تناول حريات مخصوصة»[1].

والإشكالية تصبح إشكاليات عندما تتداخل العناصر الذاتية للحرية بالموضوعية على صعيد الفرد وعلى صعيد الجماعة ولا بد أن تطرح بسائر أبعادها لتدخل في ثقافتنا عموماً وليس على مستوى الفكر وحسب والفكر هو أحد أوجه التعبير عن الثقافة، «وحينما يكون الأمر أمر فكر الحرية فإنه بالضرورة يترابط مع دائرة الأوضاع التاريخية والسياسية والاجتماعية فالإطار الطبيعي والحقيقي للحرية إنما هو الثقافة بأكملها»[2].

ونرى أنه إذا أردنا سلوك الطريق المنهجي في معالجة فكرة ما، لا بد من العودة إلى طبيعة هذه الفكرة، وبالتالي لا نستطيع أن نلقي الضوء على الحرية ونطرح الأسئلة العديدة التي تثيرها إشكاليتها دون الادعاء بالإجابة عليها بشكل نهائي، إلا إذا رجعنا إلى طبيعة هذه الحرية وطبيعة الإنسان الذي ليس له معنى إلا بوجود الحرية، فإذا كان الإنسان محور الكون، فالحرية غايته تتحرك معه على مستوى الذهن والتصور وعلى مستوى الوعي والشعور.

فإذا أخذنا الإنسان بداية، وتناولناه على صعيد الوجود، وعلى مر التاريخ نراه محكوماً بعناصر ذاتية وأخرى خارجة عنه، ولا بد أن نطرح المحطة الأولى وهي وجود الإنسان ذاته وولادته فهل هو حر بهذا الوجود؟ هل يعود له الاختيار؟ وهذا أول عجز يصادفه دون أن يدركه أو أن يكون له الأمر للتحكم به. المحطة الثانية هي الموت وهي تشكل العجز الآخر والأكثر خطورة على صعيد وجوده وحريته.

وهنا لحظة حاسمة في تاريخ الإنسان لنتأمل ونتفكر، فهذه المسافة بين الوجود واللاوجود طالت أو قصرت فهي معرضة لكثير من الخطوب والأحداث

---

(١) راجع د. عزت قرني، عالم الفكر العدد الثاني ١٩٩٣، ص: ١٧٧، إشكالية الحرية.
(٢) د. عزت قرني، المرجع السابق، ص: ١٧٨.

التي لا يستطيع الإنسان رداً لها وهذا انتقاص لاختياره. ثم إذا تناولنا الإنسان من الناحية الجسدية والفكرية فنراه «مجموعة منظمة» تتداخل فيها التعقيدات الكثيرة والأسباب متعددة فهناك أمور طبيعية تخلق مع الإنسان فنلاحظ الاستعداد الفطري والطبيعي من ناحية القوة الجسدية والذهنية الذي يمايز بين إنسان وآخر وصحيح أن هذا الاستعداد ينمو ويكبر بالعناية والاكتساب والتعلم، ولكن يبقى أمر مهم وهو أن أموراً عديدة تبقى خارج نطاق دائرة التحكم لهذا التمايز في القوة والضعف والذي يصاحب الإنسان طيلة مسافة حركته من ناحية الجسد ومن ناحية العقل. من هذا التمايز تنطلق برأينا فكرة الحرية وبمسافة عجز الإنسان وقوته تتحرك.

الإنسان كائن له قدرة محددة وطاقة يستطيع أن يعدلها دون أن يتحكم بها دائماً، إذن انطلاقاً من درجات قوة الإنسان وعجزه الجسدية والعقلية لا بد أن ننطلق بالحديث عن الحرية وهنا لا ندعي أننا نطلب إنساناً كاملاً وبالتالي حرية كاملة أو مطلقة أو حتى نحاول الادعاء. والقول بنسبية الأشياء قديم ونحن مع القائلين بأن كل شيء نسبي حتى في الأمور القريبة للثبات. ولنا حديث مع نسبية الحرية في موضع آخر من بحثنا ولا نريد كذلك أن نعالج مشكلة الحرية من ناحية التأمل الفلسفي، فنأخذ الجبرية والحتمية أو القدرية. ولكن لنؤكد هنا على إشكالية المفهوم للحرية المرتبطة بطبيعة الإنسان «الحرية الذاتية» وكذلك وجود الكائن الإنساني في الكون «باعتباره جزءاً من الطبيعة ومدى إمكان انطباق القوانين الطبيعية على كيانه وعلى أفعاله بصفة أخص أو أن تطلق الكلمة المفردة على حرية الإنسان فرداً ومجموعاً في نطاق علاقاته بالبشر الآخرين أفراداً وجماعات»[١] وهنا تدخل الحريات الشخصية بفئاتها والحريات السياسية بأشكالها والحريات الدينية والمهنية والفنية والتي نطلق عليها عادة الحريات الاجتماعية، كونها تتم في مجتمع، وإزاء الآخر أو الغير وتنتهي بالضرورة إلى اتخاذ مظهر يتمثل في «فعل» قد يكون حركة أو قولاً من نوع ما بينما الحرية الذاتية، حرية الإرادة يمكن نظرياً أن تبقى على مستوى الذات المفردة وألا تظهر في مظهر خارجي لأن تداول الفكر وحساب

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٧٨.

المبادىء والغايات والنتائج وتلمس النوايا والموازنة بين مناسبة أفعال لم تتم بعد، كل هذا يمكن أن يتم في صمت الضمير، في داخلية الذات[1].

وإذا كان همنا التركيز على هذا النوع من الحريات الموضوعية فنحن لا نستطيع أن نقطع العلاقة بين ما هو موضوعي وبين ما هو ذاتي لأننا مهما ميزنا بين الميدانين الحرية الذاتية والحريات الموضوعية فلا بد من الإقرار أنه تربط بينها فكرة الحرية ذاتها. وليس من فعل إلا وتسبقه إرادة فعل ولا تتكون عملية إلا من خلال نظرية كما أن لكل حرية من الحريات الموضوعية إشكالية خاصة بها فإشكالية الاعتقاد الديني ليست كإشكالية النشاط الاقتصادي وكذلك الفني أو التربوي وغيرها من النشاطات. وجانب الغموض في مفهوم الحرية يبدو في مفهومه الإيجابي والسلبي، كما لو كانت الحرية «القدرة على الفعل المختار أو القدرة على الفعل بغير قيود» أو حيث أنني أشعر بحريتي حتى عندما لا أقوم بالفعل. هذا إلى جانب موقف كل جماعة من الحرية ذاتها ولكن في زمان مختلف ومكان مختلف أو حتى في نفس الزمان ونفس المكان وذلك مرتبط بمجموعة ظروف متداخلة تشعر الجماعة وتحس تجاه هذه الحرية من خلالها.

زيادة إلى أن الموقف الحميم لكل شخص تجاه الحرية نفسها، هو موقف مركب معقد فتصادف أن يتحدث أحد المنظرين لحرية المرأة بجرأة فيما يخص علاقاتها بعملها وبمجتمعها وتكون له آراء متطرفة وحتى إباحية في مجال المظهر الخارجي للمرأة، وهو في نفس الوقت يمنع على امرأته حتى النزول إلى الشارع للتسوق إلا برفقته وإلا إذا وضعت حجاباً.

كما أن المرأة قد تشعر عندما تكون على الشاطىء وهي بلباس البحر أو حتى وهي عارية في بعض المجتمعات الغربية قد تشعر بحرية عظيمة، تقابلها نظرة امرأة ترى أن هكذا مظهر فضيحة أخلاقية، وينطبق الأمر على مختلف الحريات وعلى مستوى الفرد والجماعة وعلى الصعيد القومي والدولي وما يحلله الإنسان لنفسه قد يمنعه على غيره. وهذا النمط من السلوك المتمثل في مبدأ «الحرية لي

---

(١) راجع المرجع السابق، ص: ١٧٨.

وليست لك» يطرح السؤال: «هل يخضع مبدأ الحرية لمبدأ المصلحة أم هو مستقل عنه؟ وهل تكوين الشخص الإنساني يمكن أن يسمح له بفهم وتقدير متساويين لحريته وحرية الآخرين؟ أم أن هناك حدوداً»؟.

هنا تبرز الإشكالية الهامة للحرية والتي ترتبط بسابقاتها وهي صراعها الدائم ما بين بعديها الفردي والاجتماعي فإذا كان الفرد هو محور الحرية، فالفرد لا يستطيع العيش إلا في مجتمع والحرية الفردية لا تكون كذلك إلا في إطار الجماعة بل أن الفرد لا يستمتع بحريته ـ غالباً ـ إلا إذا كانت مقبولة على نحو ما من الجماعة ومعترفاً بها، فكأنك تشترط اعتراف الآخر بحريتك حتى تسمى كذلك، «إما إذا افترضنا شخصاً يعيش وحده في جزيرة منعزلة، فإنه لا يمكن أن يوصف لا بالحرية ولا بضدها لأن المجتمع مرجع ضروري للقول بتوافر «الحرية» أو عدم توافرها. فكأن لسان الحال يقول: أيتها الجماعة أريد أن أستقل عنك، ولكن أنظري كيف أفعل وكيف أكون وأعلني مباركتك! إنها ازدواجية البعد والقرب، والرفض والقبول والفطام والحضانة»[1].

هذه الإشكالية تتشعب كما قلنا ولا سبيل في دراستنا هذه للغوص كثيراً فيها لأنها تشكل بذاتها بحثاً مستقلاً ويصدق فيها القول «فمثلك ههنا هو مثل الغارق في الرمال المتحركة، كل خطوة تخطوها بقصد الخروج منها، تزيد في إغراقك فيها أكثر وأكثر»[2].

أما فيما يتعلق بموضوع حقوق الإنسان فهو الآخر يثير إشكالية مماثلة. ولكن ما هي هذه الحقوق وهل تنفصل عن الحريات أم تبقى لصيقة بها وتتممها؟.

فالحق هو «الذي يعتبر ملكاً لشخص فرداً كان هذا الشخص أو جماعة، إنه الطاقة الممنوحة لهذا الشخص لممارسة هذه الفعالية أو تلك، فنقول مثلاً: حق التصويت، وحق التعليم، وحق العمل...»[3]. وحقوق الإنسان هي مجموعة

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٠٠.

(٢) د. ملحم قربان قضايا الفكر السياسي القوة مجد، طبعة أولى ١٩٨٣، ص: ٥.

(٣) هنري ليفي برول، سوسيولوجيا الحقوق، ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات، ط ٤، ص: ٨.

الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان واللصيقة بطبيعته والتي تظل موجودة وإن لم يتم الاعتراف بها بل أكثر من ذلك حتى ولو انتهكت من قبل سلطة ما.

فمفهوم حقوق الإنسان يقع إذاً خارج وفوق أطر القانون الوضعي بعكس مفهوم الحريات العامة.

هذا من حيث الموقع القانوني لكل من المفهومين، أما من حيث المضمون والمحتوى فإنهما كذلك مختلفان فمفهوم الحريات العامة يتضمن مجموعة محددة من الحريات التي اعترف بها القانون ونظمها وضمنها. أما مفهوم حقوق الإنسان فإنه يتعدى كثيراً هذا الإطار الضيق ليلامس كل ما تحتاجه الطبيعة الإنسانية؛ حد أدنى من الأمن المادي، حد أدنى من الحماية الصحية.. هو إذاً مفهوم قابل للتوسع بمقدار تطور الجنس البشري وازدياد حاجاته..[١].

هل هذا يعني أن حقوق الإنسان هي كما يقول البعض الحقوق الطبيعية نفسها أم امتداد لها؟.

لقد ظهرت هذه الحقوق في مختلف الإعلانات العالمية والشرع والمواثيق الدولية والإقليمية وكذلك في الدساتير الوطنية، «بصيغ متعددة وبتسميات متباينة» وغالباً ما اقترنت بحقوق الإنسان الأساسية وحرياته العامة وجاءت على سبيل التعداد دون تعريف واف ومحدد للحقوق.

ونرى أن تلك الحقوق هي مزيج من حقوق طبيعية وأخرى اكتسبت مع تطور المفاهيم الإنسانية والحضارة على مر التاريخ فاتصل ما هو فطري وما هو مدني بما هو ذاتي وما هو موضوعي. «وهذا يعني أن تلك الحقوق تتصل بما تتطلبه البيئة القانونية ـ الإجتماعية ـ من جهة، وبما توصيه الأخلاق من جهة ثانية. أما الواقعي فليس سوى ما تستلزمه الوقائع الاجتماعية وما تفرضه من قوانين»[٢].

---

(١) راجع د. محمد سعيد مجذوب، الحريات العامة وحقوق الإنسان، جروس برس، ص: ٩ـ١٠.

(٢) د. هاني الرضا، شرعية الثورة في الحقوق الطبيعية، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية ١٩٨٨، ص: ١٨.

ذلك أن «الحقوق لا يمكن أن تنشأ إلا بين طرفين على الأقل فهي ظواهر إجتماعية لا تنشأ إلا ضمن المجتمع ونتيجة للعلاقات بين الأفراد. . . والاعتراف بالحقوق لا يكفي لوحده، بل يجب وضع هذه الحقوق موضع التنفيذ. . . فإذا أشرنا إلى الحقوق يجب أن نحدد الوسائل التي تمكن من التمتع بها»[١].

أما الدكتور خضر خضر فيرى «أن فكرة الحق تبقى من نتاج العقل البسيط، بعيدة عن أي تعريف منطقي مقبول، إذا ما حاولنا تصورها بمعزل عن التطبيقات الممكنة لها، والتي وضعت باسمها ولأجلها فنحن لا نستطيع فهم فكرة الحق بدون فكرة الواجب التي لا تنفصل عنها. وعندما نقول حقوق نعني بذلك الواجبات أيضاً»[٢].

وهنا نجد الدكتور خضر يمزج بين الحقوق والواجبات ويعتبرها بمثابة حريات معترف بها للأفراد، ولكن إذا افترضنا أن الصلة قوية بين الحقوق والواجبات فالتلازم لا يكون بالضرورة حتمياً، فعندما أقول حق فهذا يعني مالي أو مالك، أو ما يخصني. وإشكالية مفهوم الحق ليست أقل تشعباً من الحرية لما لهذا المفهوم من علاقة بكثير من المفاهيم الأخرى كالعدالة والمساواة والقانون والنظام وغيرها وكل مفهوم منها يولد إشكالية بحد ذاته. إلى جانب الإشكاليات التي تثيرها الحريات والحقوق والتي تعود في الغالب إلى طبيعة المفهوم وطبيعة النوع والعلاقة. وهناك أسئلة عديدة تطرح على صعيد ممارسة هذه الحريات والحقوق والتي نرى مع كثيرين أنها تمر بانحدار كبير وتعيش في أزمة من الصعوبة الخروج منها في المدى القريب.

ثانياً: أزمة الحرية.

«هناك لحظات حاسمة في تاريخ الشعوب والحركات السياسية والأفراد يجب أن يتوقف فيها السير أو الدوران الرتيب في الحركة لكي يعطى العقل فرصة

---

(١) محمد سعيد مجذوب، المرجع السابق، راجع ص: ٥٩ـ٦٥.
(٢) دكتور خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، ص: ٨.

للتفكير والتدبر، ولتقويم ما فات من العمر: فكراً أو عقيدة أو مسلكاً. وفي يقيني أن الأمة العربية ـ الآن ومنذ سنوات ـ مدعوة لأن تفكر وأن تعاود التفكير فيما آل إليه أمرها اليوم وأقل ما يوصف به أنه العجز وأصدق ما يصور أنه المهانة»[1].

صرخة من الأعماق يطلقها الدكتور محمد عصفور باحثاً عن ميثاق لحقوق الإنسان العربي ولكن الصرخة تكبر عندما يعيش العالم وإن بدرجات متفاوتة في مذبحة شبه دائمة لحقوق الإنسان وحرياته ولما كانت الحرية هي مركز النشاط الكوني وغايته، ومحور حركة الإنسان وتطوره عبر التاريخ ومرتبطة بكرامته وكيانه كان لا بد من التوقف الآن قبل الغد لإعادة النظر بحرياتنا المنتهكة كل يوم وبأساليب مختلفة.

وعليه، فأزمة الحرية كبيرة وليس من السهل البحث في جوانبها المتعددة، ونرى أن حرية الفرد مرتبطة بحرية الجماعة وحرية الجماعة مرتبطة بحرية الوطن وحرية هذا الأخير مرتبطة بعلاقاته مع العالم الخارجي، وكل تبعية من أي نوع كانت انتقاص للحرية. من هنا لا بد من قراءة أزمة الحرية على المستوى الوطني وبعدها على المستوى الدولي.

أ ـ الأزمة على المستوى الوطني:

الحرية كالزهرة تتطلب مناخاً لتعيش فيه وتنمو، لأنها التحرر من كل قيود القمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية، وهذه العناصر تشكل المناخ الحقيقي للحرية وكل انتقاص منها هو انتقاص لدائرة الحرية التي تتحرك في إطارها. إذن في البحث عن سلامة هذه العناصر أو ضعفها يكمن مدى صحة الحرية أو أزمتها.

١ ـ الأسباب السياسية:

يشكل المناخ السياسي الركيزة الأساسية لنمو الحرية وتطورها وبالتالي فالمسألة تتعلق بنوع النظام الذي يعيشه المجتمع، وبنمط السلطة صاحبة القرار،

---

(١) د. محمد عصفور ـ الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ١٩٨٦، ص: ٢١٥.

لأن السياسة في تعريفها البسيط هي علاقة الحاكم بالمحكوم ومن خلال هذه العلاقة تحدد درجة حرية الإنسان وحقوقه. لأن النظام السياسي هو الذي يضع القواعد الدستورية والقانونية المختلفة وتعاقب الحضارات عرف أشكالاً عديدة من الأنظمة حتى انتهى إلى النمط الديمقراطي الذي نشهده اليوم.

فالديمقراطية إذن هي أسلوب لممارسة الحكم وموضوعها يتداخل مع موضوع الحرية وجوانبها المتشعبة، حرية الفرد وحرية المجتمع، هي بالتالي أسلوب ممارسة الحرية.

من هنا، ليس من حرية إلا في مناخ ديمقراطي ولا ديمقراطية إلا بعد حرية وبحث أزمة الحرية لا يكون إلا بالبحث في أزمة الديمقراطية(١).

والأزمة تنبع بداية من إدراكنا لهذا المفهوم على صعيد الفرد وعلى صعيد الدولة ومدى قدرتنا على الممارسة الديمقراطية أو الاقتراب من المثال الديمقراطي لأن الوعي وحده لا يكفي.

والوعي كما عبر عنه المفكر الطاهر لبيب(٢) لم يتبلور لأن وسائل القمع تطورت، فالوعي الجماهيري موجود بالقوة وليس موجوداً بالفعل والجماهير واعية بالكبت الاجتماعي، بالكبت السياسي ولكن وسائل الهيمنة الايديولوجية، أي وسائل القمع المعنوي والفكري تطورت بشكل أن الجماهير ليس باستطاعتها أن تعبر عنها.

فكل المجتمعات على صعيد الدولة أو من خلال أنظمتها تتغنى بالديمقراطية، المتطورة منها والمتخلفة، المعتدلة والتسلطية، حتى أصبح هذا المفهوم فارغاً من المعنى.

ويتضح لنا التباين بين الافتراض النظري في مفهوم الديمقراطية وبين الواقع الملموس عندما تطرح الليبرالية مسألة الحرية الفردية كأساس لنظامها والحرية

---

(١) سنتعرض لبحث مسألة الديمقراطية في مكان آخر من دراستنا.

(٢) الطاهر لبيب في ندوة عن الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص: ٣٢٤.

الاقتصادية كأسلوب له وعندما تفترض بشكل مثالي أن ممارسة الديمقراطية تشمل كل طبقات المجتمع حيث أن حق الترشيح والانتخاب متاح لكل فرد من أفراد المجتمع، إلا أن هذه الصورة المثالية تتبدد عندما ننظر إلى العلاقات الاجتماعية حيث تسيطر الطبقة الرأسمالية بحكم امتلاكها لوسائل الإنتاج ومرافق الاقتصاد في المجتمعات، فتتحول كل هذه المعطيات النظرية إلى حبر على ورق وتصبح هذه الصورة البراقة والمغرية عملية خداع تخفي العلاقات الظالمة التي تسود هذه المجتمعات كما تصبح واجهة للتعمية عن حقيقة تلك السيطرة والتحكم[١].

أما النظام الاشتراكي الذي يقوم على إزالة الفوارق الاجتماعية بالعمل على عزل الطبقات المستغلة يطرح مسألة الصراع الطبقي حتى تستولي الطبقة العاملة المكونة لغالبية الشعب على زمام الأمور وتفرض دكتاتوريتها وتقع من جديد في مأزق التسلط بواسطة ممثليها.

والأزمة تتعقد عندما تتداخل الأسباب السياسية بالمعتقدات الدينية والمذهبية واختلاف التشكيلات الاجتماعية وتبعد الدولة عن سلطة المؤسسات الحقيقية لتدخل في شخصنة السلطة أو سلطة الأشخاص والطوائف. فعلى الصعيد الداخلي، تطرح مسألة الحرية من خلال النظام الطائفي اللبناني الذي ليس هو نظام أديان مسيسة بل هو «نظام سياسي بحت يتوسل الطوائف أدوات لديمومته ومرتكزات لمصالح الفئات العليا من المجتمع. . . وتدخل هنا عوامل الاستقطاب العائلي والمناطقي، وتنفرض المحسوبيات والوساطات والرشوة وإلى ما هنالك. . . فالنظام الطائفي ـ عندنا ـ إذاً هو نظام استقطاب يستبعد الكفاءات ويتجاوز المصالح الحقيقية للدولة وتطورها وهو بالتالي عامل إبقاء على تخلف أجزاء من الوطن وحرمانها»[٢].

وفي نفس الاتجاه يتحدث الدكتور ساسين عساف[٣] ويرجع الأزمة إلى أزمة فكر سياسي طائفي، فالفكر السياسي «فرضته مدرسة سياسية امتهنت الارتجال

---

(١) راجع د. خالد الناصر الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي، مرجع سابق، ص: ٣١.
(٢) سناء أبو شقرا، الفكر العربي العدد ٧١ سنة ٩٣، ص: ٨٨.
(٣) المرجع السابق الفكر العربي ets، ص: ٧١.

واعتادت مخاطبة غرائز الناس واللعب على مشاعرهم العصبية والدينية وغذته في سنوات الحرب مفردات سياسية تقيم في الذاكرة الغيبية وتتحرك في الأزمنة الصعبة لتبتعد به عن طبيعته العقلانية ومنهجيته العلمية. . . الفكر السياسي في لبنان مصاب بخدر طائفي ومذهبي مرعب وبه لم يعد فكراً أيديولوجياً بل صار فكراً دوغماتياً».

فنظام الطوائف يشكل عائقاً وتناقضاً في حد ذاته مع طبيعة الحريات والحقوق، فكيف ينص الدستور مثلاً على المساواة والعدالة، المساواة أمام القانون، والمساواة أمام الوظائف العامة ونرى المراكز الأساسية في الدولة حكراً على بعض الطوائف دون الأخرى، وفي التعديل الأخير للدستور سنة ١٩٩٠ بدل أن يسوي خلل الماضي زاد الوضع سوءاً وكرّس العملية الطائفية أكثر حتى أن الوظيفة في الفئة الثالثة أو حتى الرابعة وفي مختلف القطاعات أصبحت مرهونة بالتوزيع الطائفي والمذهبي وحتى المناطقي.

أما إذا تناولنا القانون الانتخابي والذي على أساسه يمارس المواطن أبسط حقوقه في الحرية والديمقراطية من ناحية الانتخاب والترشيح، نرى أنه يقوم على أساس طائفي مما يعيق قيام مؤسسة حقه، أصبحت هي ذاتها «تقيم حواجز كثيفة تحول دون ما تستوجبه السلطة من توطيد للصلة بين القائد والجمهور، حتى ينتهي بها الأمر إلى الفساد وسحق الإنسان، لأنه من الثابت أن الشرعية التي تقوم عليها المؤسسة تشجع البلهاء في الحياة السياسية وتستبعد الأفذاذ»[١].

وعليه، فالقوى المسيطرة على الحكم في مجتمعنا تلجأ إلى كل السبل الممكنة لفرض استمرارها وفرض استمرار الشكل الذي تدعيه للديمقراطية، وتستخدم هذه القوى وسائل القمع المادية والمعنوية التي تردع الناس عن مس الأسس التي يرتكز عليها النظام أو السعي إلى تغييرها. ويتبلور ذلك في إرساء مفاهيم الشرعية الدستورية وسيادة القانون ـ في إطار خدمة مصالحها ـ وإضفاء صفة القداسة عليها لتصبح رادعاً معنوياً كامناً في النفوس. وكذلك أسلوب

---

(١) راجع دكتور ضاهر غندور، محاضرات في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ص: ١٨.

الترغيب الذي يتكامل مع أسلوب الترهيب من تسخير وسائل الإعلام التي يسيطر عليها النظام وقواه السياسية والاجتماعية المتحكمة، فتتولى هذه الأجهزة الدعاية للأسس التي يقوم عليها هذا النظام وللشكل الديمقراطي الذي يطرحه. وتقوم بتشكيل الرأي العام وغزو عقول الناس وبث المفاهيم المناسبة وتحويلها إلى قناعات بديهية إضافة إلى تشويه ومحاربة الأشكال والأفكار الأخرى المغايرة[١].

فأين الحرية عندما تحاول هذه القوى أن تسلب المواطن إرادته، لتحوله إلى إنسان تابع أو عاجز، قليل الجرأة، عديم الحركة، وبرأينا أن لا مواطنٍ حر إلا في دولة حرة، والدولة في مجتمعنا مرهونة الإرادة تتداخل فيها الاعتبارات الإقليمية والدولية. ناهيك عن تدخل السلطة السياسية في مختلف القطاعات الاقتصادية والاجتماعية وحتى التربوية والقضائية. ونحن نعلم أن تدخل الدولة يعتبر طبيعياً عندما يكون بهدف الحد من الأزمات وليس عاملاً مساعداً في خلق أزمات جديدة خدمة لمصالح أصحاب النفوذ ومنفعة أشخاص.

٢ ـ الأسباب الاقتصادية:

إن العامل الاقتصادي مرتبط بشكل مباشر بالعامل السياسي، وليس من اقتصاد سليم إذا لم تكن هناك سياسة إقتصادية سليمة، وبالتالي لا بد من عملية تنظيم متكاملة للدورة الاقتصادية في المجتمع إن على صعيد مداخيل الفرد أو على مستوى توزيع الثروة القومية. ومع التطور الاقتصادي السريع وما يرافقه من تقنية حديثة في العالم، تولدت حركة تطور سريع في ميدان التجارة والصناعة ولا سيما الصناعة الثقيلة منها مما أفسح المجال أمام إمكانية واسعة لتراكم كمي هائل في الثروات بحيث أصبحت السياسة الاقتصادية في النظامين، التدخلي والحر خاضعة لضرورات النمو المستمر في رأس المال الذي لا يمكن تحقيقه أو المحافظة عليه دون تقييد الحريات الاقتصادية أو إلحاق الأذى بها[٢].

فالحرية الاقتصادية حتى في الأنظمة المتقدمة، والتي تقوم على المنافسة

(١) حقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سابق، د. خالد الناصر، ص: ٣٢.
(٢) راجع د. خضر خضر، مرجع سابق، ص: ١١.

والمبادرة الفردية سهلت بروز طبقة من أصحاب رؤوس الأموال لا هم لها إلا زيادة ثرواتها على حساب الغالبية من العمال وبالتالي زادت الفروقات بين الفئات الاجتماعية، وبالمقابل كيف من الممكن أن نرى الأمر في المجتمعات المتخلفة حيث تفتقد المراقبة والتنظيم من قبل السلطة السياسية، في مثل هذه المجتمعات تكبر الهوة بين أفراد الشعب الواحد، وتبرز المفارقات عندما يزداد الغني غنىً والفقير فقراً.

والثروة تشكل برأينا مساحة التحرك لدائرة حرياتنا وحقوقنا، فهي معيار القوة المادية والتي تنتج بشكل أو بآخر القوة المعنوية على صعيد الفرد وعلى صعيد المجتمع. وكل ضعف في الثروة للإنسان يرافقه انحسار للحرية ويصبح الفقير أسير الغني، ويصبح التفاوت الاجتماعي الاقتصادي ظاهرة ملموسة وفي أغلب مجتمعاتنا نجد الاختلال واضحاً في توزيع الدخول والثروات والتفاوت ملحوظ في الأوضاع المعيشية. ونجد النظام لا يضمن للفقراء الحد الأدنى للكفاف الاقتصادي والحريات الاقتصادية الأساسية مثل الحق في الحصول على عمل مناسب وأجر مناسب ومسكن ملائم، إذ أن مثل هذا النظام لا يعرف دلالة وخطورة الوظيفة التوزيعية للنظام السياسي، رغم أهمية هذه الوظيفة في تأمين الحد الأدنى من المستلزمات المادية للمواطن العادي حتى يمكنه أن يشارك سياسياً، وفي تحقيق التوازن بين القوى الاجتماعية، أو بعبارة أخرى تحقيق العدالة الاجتماعية التي تمثل في حد ذاتها عنصراً مهماً من العناصر والمحكات التي على أساسها يتحدد مدى اقتراب أي مجتمع سياسي من الديمقراطية[١].

وعليه، فإن الفقراء المعوزين تتبدد طاقاتهم وأوقاتهم في الصراع اليومي من أجل الحصول على القوت، دون أن يتبقى لهؤلاء الناس من الطاقة والحيوية والوقت ما يمكن توجيهه نحو المشاركة السياسية، ثم أي شجاعة تلك التي يمكن أن تتوافر لمثل هؤلاء الأفراد في مواجهة سلطة يمكنها أن تغلق أمامهم أبواب الرزق[٢]. وكما يقول ماركس ما قيمة الحرية «إذا ما كان الوجود الحقيقي، أي

---

(١) راجع، دكتور خالد الناصر، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص: ٦٩.
(٢) المرجع السابق.

الوجود اليومي، وجود العمل سجين الضرورة القاسية التي تخلقها سلطة السيد وطغيان الحاجة».

٣ ـ الأسباب الاجتماعية:

الحرية لا تعيش إلا في مجتمع، ولا تتحدد إلا من خلال علاقة مجتمعية، علاقة الفرد بالآخر، وعلاقته بالسلطة، ونرى أنه كلما ارتقت وتطورت هذه العلاقة كلما تحصن موقع الحرية، ولكن هل هذا يعني أن ارتقاء الحرية وسموها مرتبطان بالضرورة بالطبيعة الفطرية لبعض الشعوب دون الأخرى، وتصبح الممارسة الصحيحة للديمقراطية مرتبطة بهذه الطبيعة أم أن هناك عوامل أخرى؟ تكثر هنا الأسئلة وتتعدد الإجابات وتولد لدينا إشكالية جديدة، لأن مختلف الممارسات السياسية والاقتصادية تنطلق أساساً من مفهوم إجتماعي متشعب الجوانب، من عادات وتقاليد ومستوى وعي، ومعرفة، وثقافة، إلى جانب العوامل الخارجية الضاغطة.

فهل يصدق ما يرى هيغل أن «أرقى جماعة هي أرقاها حرية» أو أن الحرية لا تنفع ـ كما هي الديمقراطية ـ إلا للشعوب المستنيرة؟ هل هو الصراع بين المدنية والهمجية، بين توق الإنسان إلى الارتفاع على سلم الحضارة ما أمكنه الارتقاء وواقعه المرير المؤلم الذي يذكره دائماً وأبداً بأن محاولات هذا التوق لم تتوفر لها بعد جميع عناصر النجاح؟ كما يقول الدكتور ملحم قربان في كتابه القوة[١]. فتصبح حالتنا كذلك الإنسان العاقل الذي «إذا كان لا يملك من وسيلة لقهر الضرورة، لا يبقى أمامه من خيار غير أن ينصاع لها، أي أنه يتوجب عليه أن يمسك عن المقاومة والرد فيقبل باستسلام رائق بما لا مندوحة عنه»[٢].

استسلام «لـ»، أو تسليم «بـ» واقع الضرورة لا بد من الاعتراف أن هناك تمايزاً في المجتمعات، فمفهوم الحرية وممارستها يختلفان من بلد حضاري إلى بلد متخلف رغم أن الحق يبقى حقاً بذاته والحرية تبقى حرية بذاتها.

---

(١) د. ملحم قربان قضايا الفكر السياسي: القوة ـ مؤسسة مجد، ص: ١٤ـ١٥.
(٢) هيغل، فكرة الجمال، جزء ٢، ترجمة جورج طرابيشي، ص: ١٨٦.

بإمكاننا التعبير عن الإشكالية التي تطرحها مسألة التمايز هذه بتساؤل، هل يستطيع البناء الاجتماعي الراهن في مجتمع متخلف أن يفرز نمطاً مشابهاً للديمقراطية الليبرالية كما عرفتها البلدان الأوروبية مثلاً؟ وذلك انطلاقاً من التصور القائل: إن الديمقراطية في هذه المجتمعات هي محصلة لصيرورة تاريخية إجتماعية، وبالتالي لا يمكن نقلها إلا إذا تم استنبات شروطها داخلياً، هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى، فإلى أي مدى تستطيع الديمقراطية أن تحدث تغييراً في أوضاع المجتمعات المتخلفة يسير بها في اتجاه التطور التاريخي نفسه الذي سارت عليه المجتمعات الأوروبية؟[1].

إن طبيعة المرحلة التاريخية التي تجتازها مجتمعاتنا تفتقر إلى الشروط الذاتية والموضوعية لتخطي الأزمة، خاصة أن سبباً مهماً من أسباب الواقع الذي نعيشه هو نجاح الإرهاب. «هناك إرهاب دولي يمارس بشكل يومي، بشكل عصري، بشكل منظم، له ميزانيات عظيمة، له وسائل اتصال، ووسائل قمع، ووسائل تدخل سريعة فائقة، متقدمة على أجهزة الدول الأخرى بكثير، وأكثر فعالية وأكثر قدرة على التحرك السريع[2].

إن هذا السلوك كبّل شعوبنا، وعكس «مبدأ الحرية لي وليست لك» على مستوى الحكومات الوطنية وعلى مستوى الأفراد والجماعات الفئوية. وقد نجحت الأطراف المستفيدة من تأجيل قيام الحريات السياسية والشخصية الحقيقية والكاملة إلى أجل غير معروف، في شغل حياة المواطن، كل مواطن بتفاهات الحياة اليومية وعراقيلها غير المعقولة، إلى جانب إجراءات بوليسية وأخرى من أنواع مختلفة، وخاصة من خلال أدوات الإعلام، وفي ضمان هذه النتيجة المفزعة، استقالة المواطن عن أداء واجباته. . . وانحصر اهتمام القوم في الحصول على ضرورات الحياة[3].

---

(١) عبد المجيد بوقربه، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مقالة في دراسات عربية، العدد ١/٢/١٩٩٣، ص: ٤.

(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص: ٣١٨.

(٣) راجع عالم الفكر، مرجع سابق، ص: ١٨٨.

ومن الممارسات الاجتماعية السلبية في واقعنا ما يدل على سوء فهم الحرية، أو على فهم الحرية على أنها ابتغاء المصلحة الخاصة السريعة المباشرة وعلى حساب استغلال الآخر بل الوطن بأي من الطرق الممكنة والمتصورة. والشعب ليس كلاً متجانساً بل هو مجموعة من قوى إجتماعية متباينة المصالح تكثر فيها التناقضات بسبب اختلال العلاقات الاجتماعية وسيطرة فئة أو فئات على فئات أخرى، يضاف إلى هذا عوامل أخرى ـ قد تبرز لتصبح العوامل الأولية والأساسية ـ كوجود احتلال أجنبي أو استعمار أو علاقات تبعية أو حالة تمزق وطني، فتحتدم عملية الصراع الاجتماعي بين هذه القوى إلى حد يصبح معه النظام القائم عاجزاً عن احتواء هذه التناقضات ويفشل في أن يكون تعبيراً عن محصلة هذا الصراع، فالحرية إذن، ليست حقاً قانونياً وحسب، فممارستها تتطلب قدرة إجتماعية واقتصادية ومعرفية لا يمكن لمن لا يمتلكها أن يمارسها بشكل منتظم ومستمر، حتى ولو امتلك الحق القانوني في ذلك[1].

وهنا نقع على مفارقات عديدة عدلت من الفهم الحقيقي للحقوق والحريات، من أبرزها تحول القيم الاجتماعية السائدة، من عادات وتقاليد أو حتى مفاهيم، عندما ارتبطت هذه القيم بكل أشكال المظاهر المادية الخادعة ومحاولة الوصول إليها بأي ثمن على حساب الإنسان الحر وكرامته، وعاد المجتمع إلى شريعة الغاب بأشكال ناعمة الملمس مؤذية للوجدان والضمير. ولم يقتصر الأمر على الأشخاص العاديين أصحاب الربح السريع، وإنما طال كذلك الفئة ـ المفترض أن تكون ـ الطليعية من مثقفين ومتنورين.

وهنا ندخل في أزمة المثقفين في مجتمعنا، والذين تحول دورهم من الرائد في عملية التغيير السياسي والاجتماعي إلى المشارك في انتقاء الخيارات السهلة.

إذن يتحمل السواد الأعظم من المثقفين في مجتمعنا جزءاً مهماً من

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص: ١٠.

المسؤولية عن أزمة الديمقراطية وبالتالي أزمة الحرية، وهي جزء من أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. هذه المسؤولية تتمثل في عدة جوانب أهمها:

١ ـ تغرُّب القسم الأكبر من المثقفين العرب، بمعنى ارتباطهم الواعي أو غير الواعي بثقافة الغرب وحضارته واعتبارهما معيار التقدم والتجديد.

٢ ـ انغماس معظم المثقفين في تدبير مصالحهم الذاتية يحكمهم في ذلك اتجاه متزايد للأخذ بنمط الحياة الإستهلاكي. وبالتالي انصرف هذا القطاع من المثقفين عن الانشغال بالقضايا الاجتماعية إلى الانغماس في مشاكل الحياة اليومية، وبالتالي تعطل دورهم في عملية التوعية الجماهيرية والدفاع عن قضايا الحرية.

٣ ـ انصراف البعض الآخر من هؤلاء المثقفين إلى العمل الأكاديمي البحت والتحول إلى أدوات حيادية تبحث في مسائل العلم المجرد دون التفات للصراع السياسي والاجتماعي الدائر في المجتمع فيغيبون بذلك عن دورهم الطليعي في هذا الصراع.

٤ ـ نفور كثير من المثقفين من الالتزام السياسي والامتناع عن الانضواء تحت شكل تنظيمي.

ولكن من أخطر الأدوار التي يؤديها كثير من المثقفين هو التحول إلى أبواق للنظام القائم، وأقلام تبرر له كل ممارسات القمع ومصادرة الحريات بل تفلسف ذلك له، وتشرع «لا ديمقراطية» الأشخاص الحاكمين.

«إن الكلمة التي يفترض أن تكون مقدمة للحركة والفعل ومن ثم موصلة للحرية والديمقراطية تحولت في الوطن في كثير من الأحيان إلى خادم للسلطة ومبرر لإرهابها. وأصبح دور المثقف ـ عبر ذلك ـ يقترب كثيراً من دور مهرج السلطان في عصور خلت»[1].

ويصدق قول الدكتور محمد عصفور حيث يرى أن المثقفين توزعوا «على المذهبيات المتصارعة، ولهذا انصرفت جهودهم إلى مناصرة مذاهبهم في صراع

---

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص: ٥٠ـ٥١.

السلطة». وفي مسألة المثقفين يطرح د. الطاهر لبيب المشكلة متسائلاً: «عما إذا كان المثقفون أنفسهم ديمقراطيين أم لا» وأن «كثيراً من المثقفين يتنازلون عن قناعاتهم بالديمقراطية مع اقترابهم من السلطة أو ارتباطهم بها». ويصل د. جورج قرم في اعتقاده إلى أنه لا زال «المثقفون إلى حد كبير مربوطين بأنماط ممارسة السلطة.. ولم يتمكنوا، إلى الآن من خلق موقف مستقل لهم»[١].

٤ ـ الأسباب التقنية والتقدم الحضاري:

لعب التقدم التقني الهائل دوراً مهماً في تحديد حرية الفرد وحرية المجتمع على مختلف المستويات. وقد جعل البعض[٢] هذا العامل السبب الأهم في أزمة الحرية المعاصرة.

فالثورة «العلمية والتكنولوجية المعاصرة تمثل... حركة انتقال نوعية من التضييق على حرية الفرد إلى الانقضاض على شخصيته الإنسانية وتعريتها تماماً من خصوصياتها الحميمة، بدءاً بسلبه حريته في تكوين الإرادة...» والإنسان المعاصر إنسان مسلوب الإرادة لا يتمتع بحرية تكوينها» ويبرز دور الثورة العلمية والتكنولوجية كذلك في «التأثير على حرية المرء في حياته الخاصة وحقه في الحفاظ على السرية في تصرفاته الحميمة. وهذا الوجه الذي يثقل علينا أنى توجهنا في حياتنا الخاصة والعامة، يزداد خطورة يوماً بعد يوم مع تطور وسائل المراقبة والتنصت والتسجيل والتصوير وخزن المعلومات في الحاسبات الإلكترونية حتى بات الإنسان مهدداً بكشف كل أسراره... وعرضها في العلن»[٣].

وفي مكان آخر نجد أن التطور العلمي أدى إلى بروز وسائل تؤثر سلباً على الحريات العامة في كلا النظامين الشمولي والليبرالي، فإن السلطة وبما تمتلك من إمكانات ووسائل تفوق تلك المتوفرة للأفراد، تستطيع استقطاب القسم الأكبر من وسائل الإعلام وتسخيرها لمصالحها الخاصة[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٣.
(٢) د. ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٣.
(٣) المصدر نفسه، ص: ٦.
(٤) راجع دكتور خضر خضر، مرجع سابق، ص: ١١.

صحيح، أن التقدم التقني كان ويبقى عاملاً حاسماً في زيادة وتقوية السلطة السياسية على حساب حريات وأفكار المواطنين، هذا التطور قد وضع تحت تصرف الدولة إمكانيات كثيرة ومتنوعة مما أمدها بوسائل ضغط وقهر ضد المواطنين تصعب مقاومتها أحياناً، والمواطن في العصر الحديث يقع تحت هيمنة الفكر السياسي السائد. ولكن كما أن التاريخ نفسه صيرورة، فإن التقدم الحضاري صيرورة وضرورة حتمية. وبالتالي لم يكن تطوراً في مفهوم الحريات وحقوق الإنسان عبر الحقبات المختلفة من تقدم البشرية إلا من خلال تطورها الحضاري.

وبرأينا المسألة سيف ذو حدين، فالتطور التقني في وجهه الأول وسيلة جيدة لغاية سامية وهي سعادة الإنسان وراحته، وهي نتاج لما يتوصل إليه عقل الإنسان وعبقريته، لكن هذه الوسيلة ـ وككل وسيلة أخرى ـ لها طريقة استعمال معينة، وكلما أحسنا هذا الاستعمال كانت التكنولوجيا في خدمة الأفراد، وهنا يأتي الوجه الثاني من المسألة، عندما نسيء استخدام التطور التقني، فلا يكون سبباً في ذبح حريات بعض الأفراد وحسب بل يصير دماراً وفناء لكثير من الشعوب والدول.

فالخطأ إذاً ليس من طبيعة التطور بل من طبيعة الفكر السياسي السائد. لأن التطورات الفنية قدَ مكنت الوسائل الحديثة من التأثير والسيطرة على الرأي العام. هذه الوسائل تجمعت واقعياً في أيدي الحائزين على مصادر القوة المالية أو السلطة السياسية فغدت أدوات مسخرة لمصالحها في عالم رأسمالي يستعمل أي طريقة لخدمة أهدافه عندها «تصبح غايات المسيطرين تتنافر بداهة مع التوسع في الحرية»[١].

ونرى أيضاً أن الأساليب الحديثة إذا كانت قد غيرت مدلول الحريات التقليدية واصابتها بأزمة عنيفة، وصار احتكار تلك الأساليب في أيدي قلة من أفراد الشعب يجعل من هذه القلة قوة هائلة وييسر لها سبيل السيطرة على الحكم والاستبداد بحقوق الأفراد وإخضاعهم لإرادتها وتوجيهها[٢]. فإن تأثيرها يطال مختلف جوانب الحياة في المجتمع ليظهر على المسرح مخلوق جديد كما يقول

---

(١) د. محمد عصفور، عن كريم يوسف كشاكش، مرجع سابق، ص: ١١٩.
(٢) المرجع السابق، ص: ١٢٠.

جورج بيردو: الإنسان المحسوس الذي يعرف بخصائصه التي يدين بها إلى الوضع الذي يحيط به، لا بطبيعته أو بدرجة مشابهته لشخص مثالي. هذا الإنسان هو الإنسان الواقعي، الإنسان الذي نلتقي به في حياتنا اليومية ونميزه بمهنته ووسائل حياته وأذواقه واحتياجاته والفرص المفتوحة أمامه.

وباختصار، إنه الإنسان الذي يكيفه مجتمعه وتتناقض صفاته مع صفات المواطن بحيث يستمد المواطن حقوقه من ذاته، ويحملها في نفسه وينزع إلى فرضها على الوسط الذي يعيش فيه. ينتظر الإنسان الواقعي الفرصة التي يتيحها له الوسط ليحصل على هذه الحقوق. ومن هنا تنبع قدرة الإنسان الواقعي، نفسانياً واجتماعياً لأنه مخلوق غير مستقر، إنه متحرك لأن المعطيات الخارجية تكيفه، معتقداً أن هذا التكيف يتناسب مع كرامته الإنسانية، ينتظر التحرر وتسوية علاقاته الاجتماعية النابعة من مختلف مظاهر الحضارة بشكل يتيح له التمتع بحرية لا يملكها بعد[١].

إن التقدم الحاصل سلب الإنسان حريته عندما تحولت القيم المجتمعية واستبدلت بقيم مادية أخرى، فارتبطت أهمية الفرد بأهمية الوسائل التي يملكها، وإن كان الوصول إليها على حساب كرامته الأصلية. وأصبح معظم الناس مستلبي الإرادة، والاستلاب ينبعث من الداخل، والوسيلة مهما كانت مغرية تبقى إرادة الإنسان هي الكلمة الفصل.

٥ ـ العامل النفسي:

تشكل الأسباب التي ذكرنا مجتمعة، عوامل أساسية ولكنها متداخلة تؤثر ببعضها البعض وتكون الأرض الخصبة لحركة الإنسان سلباً وإيجاباً. وبالتالي فهي تنعكس بصورة مباشرة على داخل الفرد ونفسيته. فلا حرية بدون الشعور بالمساواة والحس بالعدل الاجتماعي ولا مساواة حقيقية دون مشاركة أو حرية. فالإنسان يتطلب جواً يتنفس منه أريج الحرية، فالروح الديمقراطية في النظام السياسي والممارسة الاجتماعية تشكل حافزاً لصحوة دائمة وللتفكير بحرية، ولكن عندما

---

(١) راجع جورج بيردو الديمقراطية، دار الاتحاد، ترجمة سالم نصار ١٩٦٣، ص: ٣٣ـ٣٤.

يطغى القهر المنظم وتستشري سلطة الأقوى في غياب الرقابة الحقيقية يصبح الإنسان مكبلاً عاجزاً، حتى الإنسان الذي يعي قيوده ويثور عليها وتكون لديه الجرأة الكافية لأن يصرخ ويصرخ ولكن لا يجد مبالياً لصراخه يتحول إلى كائن محبط ويفضل عندها الانسحاب والهروب.

وهنا لا بد من العودة إلى الطبيعة الإنسانية، وطاقة الإنسان المحدودة عندما تواجه قوة قوة مقابلة أقوى تكون ردة فعلها الطبيعية الخضوع بدرجاته المتنوعة وبأشكاله المتباينة. ويترافق هذا الخضوع مع عنصر التبعية، هذا الخضوع وهذه التبعية يكونان خلفية وجدانية مناوئة بطبيعتها لتوجه الحرية، خاصة وأنهما يخففان من درجة المسؤولية، ويحملان معها ما يحملان من راحة ظاهرية، بينما طريق الحرية هو طريق المسؤولية والمغامرة.

فلا بد إذن من وجود بطانة وجدانية مناسبة لروح الحرية مساعدة على تكوين «خبرة الحرية»، حتى يصبح سلوك سبيل الحرية أقرب ما يكون إلى «العادة الثانية»، وإلا فنحن مهددون دائماً بالوقوع في سكون «العادة الأولى» أي طريق التسليم بالواقع. خبرة الحرية هذه، والبطانة الوجدانية المناسبة لروح الحرية تلك، لن تكون كما يقول د. عزت قرني[1] «إلا بنظام جديد للتربية يتجسد أولاً في سلوك الأسرة وفي سلوك المعلمين وأجهزة الإعلام المؤثرة... ولن ينتج هذا النظام إلا بعد ظهور نظريات من إبداعنا نحن في التربية تقف في وجه تيار التقليد المتأصل فينا من جهة، والنقل المفتعل للنظريات «الأخرى» من جهة ثانية ولا لوقائع الحال عندنا من جهة ثالثة» كذلك لن «تتأصل خبرة الحرية والبطانة الوجدانية» ونحن نرى مختلف أشكال الممارسات السياسية والاجتماعية تمجد روح التقليد وروح العبودية فينا.

لذلك نرى أنه يجب علينا أن نهيء الوسائل اللازمة لنزع القيود وذلك لا يكون إلا بالوعي الذاتي والاجتماعي والعمل الجريء، إلى جانب التربية والإعلام اللذين يشكلان «طريقان هامان إما لتأصيل روح العبودية والتقليد أو لزرع روح

---

(١) عالم الفكر، مرجع سابق، ص: ١٩٣.

الحرية والتجديد ثم تأتي الممارسة وراء الممارسة، حتى لكأن السبيل الأخير لترسيخ روح الحرية إنما هو تراكم تراث الممارسة بشكل متواصل متجدد»[١].

ب ـ الأزمة على المستوى الدولي:

إن الأخطار التي تتهدد حقوق وحريات الإنسان تتجاوز المجتمع الصغير وتعتبر جزءاً من أزمة عالمية تفلت فيه زمن الحقوق من الضوابط والقيود فالتطور الهائل الذي طرأ على المجتمع الدولي في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والعلمية وغيرها أبرز حقائق جديدة على مستوى سلوك الأنظمة.

فسهولة الاتصالات ووسائل الاعلام المتعددة قد قربت المسافات الجغرافية منها والفكرية والعقائدية وخرجت القضايا الصغيرة من إطار الحدود الضيقة لبلد ما لتشكل اهتمامات دولية وكأن مصير الفرد أصبح مرتبطاً بقرار عالمي. ولم «تعد قضية التطور الإنساني وحق الإنسان بممارسة وجوده بحرية وكرامة، مسألة داخلية تنفرد الأنظمة الوطنية بمعالجتها على هواها بل أصبحت في صلب العلاقات بين الدول»[٢].

ولم يعد بمقدور أي دولة بسبب ضغط الرأي العام عليها تستطيع، بسهولة، تبرير الانتهاكات التي ترتكبها في مجالات الحقوق والحريات بل تسعى جاهدة لإبراز صورة مشرقة لتعاطيها مع مثل هذه المسائل بطرق متنوعة.

ولكن نحن نرى، أن الممارسة اليومية تشهد أن ليس للرأي العام العالمي من ضوابط حقيقية وأننا نفتقر لقانون دولي منسجم يتعاطى بطريقة متوازنة مع مختلف الأطراف وذلك يعود لأسباب متداخلة أهمها:

١ ـ طبيعة المجتمع الدولي:

هذا المجتمع يتشكل من دول كثيرة تتمايز في حجمها وقوتها العسكرية والتكنولوجية ومقدراتها البشرية والاقتصادية وتتفاوت في درجة تطورها الحضاري

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٩٣.

(٢) راجع د. خضر خضر، مرجع سابق، ص: ١٣.

وتختلف في توجهاتها العقائدية والايديولوجية. إن مثل هذه التركيبة الدولية فرضت تبايناً في التعاطي مع معظم القضايا الإنسانية وللأسف تبعاً لمصالح تلك الدول وتناسباً مع مراكز قواها.

هكذا وضع يمس بسيادة كثير من المجتمعات ويجعلها تحت رحمة الأقوى ويزيد من تبعية الشعوب الضعيفة ويضعها في موقع الخضوع والعجز.

لذلك ليس من إلزام دولي باحترام الحقوق في أي نظام عسكري أو متخلف إلا من يخالف مصالح وإرادة القوى المسيطرة التي تملك كل مستلزمات التحكم والقهر مفسرة المعاني تبعاً لقاموسها.

٢ ـ الاهتمام المتباين للمجتمع الدولي بحقوق الإنسان:

لقد تزايد اهتمام المجتمع الدولي بحقوق الإنسان وحرياته خاصة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية وبعدهما لما جرتهما على ملايين من الناس من مآس في الأرواح والممتلكات وما سببته من انتهاكات رهيبة لأبناء البشر. فكانت هيئة الأمم المتحدة التي تكرست لحماية السلام وتحسين وضع الإنسان. ثم شمل هذا الاهتمام جميع المستويات وتوزع في شتى دول العالم المتقدمة والمتخلفة، حتى فقدت هذه الحقوق والحريات الكثير من معانيها وأصبحت تموّه بأشكال مختلفة حسب قياس الأنظمة وغدت في معظم الأحيان كلمات جوفاء تسبب المرارة نتيجة سوء ممارستها.

«والواقع أن هذا الاهتمام الشامل بحقوق الإنسان. . . ليس دليلاً على ازدهار هذه الحقوق بل نتيجة لأزمة الحرية في عالمنا المعاصر. . . فلئن كان صحيحاً أنه ما من عصر شهد الغزارة التي يشهدها عصرنا في إصدار الوثائق العالمية والإقليمية والوطنية المتعلقة بحقوق الإنسان، بدءاً بالإعلان العالمي للحقوق الأساسية سنة ١٩٤٨ ثم بالعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سنة ١٩٩٦.. الإعلان عن حقوق الطفل سنة ١٩٥٩.. مروراً بكافة الإعلانات والمواثيق المتعلقة بالحقوق المختلفة. . . إلا أن الصحيح أيضاً أنه ما من عصر وصل إلى هذا الحد من التضييق على الحريات الذي يشهده عالمنا اليوم. مما يجعل من تلك الوثائق

شهادة إدانة لما يجري على أرض الواقع الذي يشكل نقيضاً لمضمونها على خط مستقيم»[١].

زد على ذلك أن الحريات والحقوق لا ترتدي نفس الأهمية بالنسبة لجميع الدول. ويشير «ايكهيرست Akehurst إلى أن الأيديولوجيات والمصالح المتنازعة تجعل من الصعب على الأمم المتحدة أن تصل إلى اتفاق بشأن حقوق الإنسان[٢] فالدول الأعضاء في الأمم المتحدة موزعة ومشتتة بين نظم سياسية اقتصادية مختلفة اختلافاً جوهرياً على نحو يباعد كثيراً فيما بينها في الاتفاق على فهم واحد لما يعد وما لا يعد حقوقاً للإنسان وتفاوتها في تفسير ما يجري الاتفاق على أنه حقوق للإنسان[٣]».

فالأنظمة الليبرالية تميل أكثر إلى تأكيد الحقوق والحريات الشخصية (البدنية، السياسية، الفكرية)، في حين تركز الأنظمة الأخرى ذات الاتجاه الشمولي على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، مما يجعل الاتفاق على مفهوم واحد صعباً لكلا الاتجاهين.

٣ ـ الواقع المعاصر والمستجدات العالمية:

لكل مرحلة تاريخية امبراطوريتها ولكل زمن مروضوه، وعرفت الشعوب المتعاقبة أنواعاً مختلفة من الاستعمار، أما الآن فتشهد البشرية مرحلة متقدمة من الاستعمار الجديد، حيث يتم إخضاع كثير من شعوب العالم «بواسطة نظام دقيق من الرعب».

فبعد انهيار المعسكر الاشتراكي، وزوال سياسة المنافسة وتوازن القوى بين الاتحاد السوڤياتي السابق والولايات المتحدة الأميركية، يتجلى النظام الدولي الجديد في نهج من الأفكار والسياسات، حيث المسعى الحثيث للقوة الأولى في هذا النظام (الولايات المتحدة الأميركية)، لإكراه دول العالم للأخذ بأسلوب الممارسة

---

(١) د. ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٢ـ٣.
(٢) راجع الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص: ٢٢٥.
(٣) المرجع نفسه.

السياسية الغربية. تلك الممارسة التي تتجسد في جوانب أساسية ومهمة منها في أنموذج النظام الرأسمالي. وأبرز ما يميز هذا المسعى في ظل الأوضاع الدولية الجديدة هو إصرار الولايات المتحدة على إنجاحه حتى وإن تطلب ذلك اللجوء إلى الاستخدام الموسع للقوة العسكرية.

«لقد أصبح التدخل المباشر في الشؤون الداخلية لدول العالم، من بين أبرز وأوضح ملامح وسمات الواقع الدولي الراهن. وهو تدخل تمارسه الولايات المتحدة الأميركية بالنيابة المنتزعة بالقوة من المجتمع الدولي وكبرى مؤسساته «الأمم المتحدة». وأخطر ما في هذا التدخل السافر في الشؤون الداخلية للدول المستقلة ذات السيادة، أنه يمثل تحدياً ذا طابع مصيري لا بد لهذه الدول من الاستجابة له وإلا غدت مؤسساتها وأنظمتها عرضة للتداعي والانهيار. أما الذريعة الأولى لهذا التدخل فهي اتهام تلك الدول بالأخذ بأنظمة الحكم الاستبدادية الفردية وغياب الديمقراطية وانتهاك حقوق الإنسان»[١].

فباسم الديمقراطية وحقوق الإنسان تسمح الولايات المتحدة ـ صاحبة تمثال الحرية ـ لنفسها بالتدخل في شؤون الشعوب الضعيفة في بنما والصومال وجزر الهند الغربية ونيكاراغوا. وتنفلت النزعة العدوانية من عقالها «والتي لا تقل خطراً عن النازية من حيث نزوعها غير المحدود إلى السيطرة والنهب وإلغاء دور الآخرين أو احتوائه إلى درجة لا تتورع معها من اللجوء إلى التدمير الشامل والإبادة الجماعية كما حدث في عدوانها على العراق.

ومن حيث ردود الفعل التي سوف تستثيرها في العالم والتي تراوح حتى الآن بين المشاركة والخنوع أو الاستسلام والرفض السلبي والاحتجاج الأخلاقي»[٢].

وتتجلى العدوانية الأميركية بوضوح شديد في موقف الإدارة من الصراع العربي الإسرائيلي، فقد صرح الرئيس الأميركي السابق بوش أنه لا الحدود

---

(١) راجع دراسات عربية، د. علي عباس مراد، العدد ١/ ٢/ ١٩٩٣، ص: ١٤ـ١٥.
(٢) جاد الكريم الجباعي، مقالة في مجلة الطريق، العدد ٢/ ٣/ ١٩٩٥، ص: ٩٢.

الجغرافية ولا القوة العسكرية تكفي لضمان أمن إسرائيل. . بل أن أمنها لا يتحقق إلا بالإجهاز على كل مظهر من مظاهر القوة عند العرب وضرب احتمالات وحدتهم وتقدمهم وهو الشرط الأميركي الصهيوني الأساسي للتسوية.

فالمطلوب من العرب أن يقدموا كل ما يريده الأميركيون والإسرائيليون مقابل سلامتهم. إن النزعة العدوانية الأميركية الصهيونية هي من أهم مصادر العنف في العلاقات الدولية[١].

أسئلة مريرة تضيق خانة حقوق الإنسان وحرياته عند الإجابة عليها. فأين حريات الإنسان وحقوقه عندما يصرح أيضاً الرئيس السابق بوش أثناء الاعتداء على العراق «إننا نريد أن نعيد الحق لأصحابه باسترداد الكويت سيادتها» فهل الحق موجود ومنتهك في الكويت وليس موجوداً ومنتهكاً في فلسطين أو جنوب لبنان. وقائمة الأمثلة على انتهاكات الحقوق كثيرة. وللمفارقة تصادف كتابة هذه الكلمات مع أيام ذكرى الاعتداء الإسرائيلي الوحشي على جنوب لبنان في نيسان ١٩٩٦. ذكرى مجازر المنصوري والنبطية وقانا حيث شهد العالم أبشع أنواع المجازر بحق الأطفال والنساء على مرأى ومسمع من الأمم المتحدة ومجلس الأمن، حيث تتجسد الإرادة الدولية وقد تحدت إسرائيل الإرادة الدولية وساعدها حق «الفيتو» الذي استعملته الولايات المتحدة. هذا «الحق» ـ الباطل ـ الذي تستعمله أميركا حيث يحلو لها يعتبر من أهم الوسائل لخرق حقوق الشعوب والمساس بسيادة الأمم.

هذا الواقع الدولي الذي تتزايد فيه الصراعات القومية وتبرز فيه حركات التعصب الديني والمذهبي بتشجيع أميركي صهيوني مقنع، شاهد على صراعات دموية ومذابح ذات طابع عرقي أو ديني، أليس هذا كله انتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان؟.

هذه الصورة التي حاولنا رسمها لأزمة الحرية على المستوى الداخلي والدولي، والتي تركنا العديد من جوانبها لأن ذلك لا يتسع له مجال بحثنا، لا تعني أنها دائماً ساكنة سوداء تدعونا إلى الاستسلام والخنوع، فإرادة البقاء غريزة

---

(١) راجع المرجع السابق.

في الإنسان، إذ مقابل هذه الصورة تنتصب بإصرار صور كفاح مرير ومحاولات جادة في سبيل تحسين حقوق الإنسان والارتقاء بحريته.

وإذا كان من خطر على حرياتنا يواجهنا اليوم فلا توجد إجابة على هذا الخطر سوى «الشجاعة على التنظيم ضده قبل أن يسبقنا الزمن.. لأن الشجاعة ما زالت في يومنا، كما كانت تماماً في أيام بيركليس، هي سر الحرية كلها. فكل مرة نسكت فيها أمام الظلم، إنما نرتضي فيها خسارة في الحرية. وكلما زاد إصرارنا على أن هذا ليس من شؤوننا كلما سهلنا بذلك مهمة عصابات السفلة»[١].

وقراءة سريعة للتاريخ تعلمنا أن دورته تطال أعظم الأمبراطوريات طغياناً وفوضى مهما تطورت وسائل الخطر فيها، فقد تدمر البشرية نفسها بخطأ ذري وتقوم على أنقاضها شعوب أخرى.

هذه إرادة الحياة، ولا زال في العالم الداخلي والدولي أحرار يحاولون التغيير وإلا أصبحت الحياة عقيمة دون جدوى.

ثالثاً: أهمية الموضوع وموقعه.

يعتبر موضوع حقوق الإنسان والحريات العامة مسألة جوهرية كونه يؤثر مباشرة في الطبيعة البشرية. وصحيح أن الحرية قد «أقضت مضاجع الفلاسفة وعلماء السياسة والحقوقيين والباحثين منذ القدم، وكان مفهومها مثاراً لصراعات أيديولوجية بين مختلف المذاهب والمدارس الفكرية بحيث كان من الصعوبة صياغة نظرية واضحة عنها، خاصة عندما نريد التوفيق بين النظرية والممارسة. لكن يبقى صحيحاً أيضاً أن الحرية تبقى تأهباً مستمراً لمعركة دائمة، لذلك يجب إعادة قراءتها بشكل دائم ولكن صحيح. فإذا كان من الضروري معرفة حرياتنا وحقوقنا والإشارة إليها بالنصوص والمناسبات المختلفة ونشر هذه المعارف على مختلف الناس، فالأجدى أن نفتش عن الوسائل الكفيلة بتأمين الممارسة العملية لهذه الحقوق.

---

(١) هارلود لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، طبعة ثانية، ١٩٧٨، ص: ١٩.

أما دراسة الموضوع كمادة في مناهج كليات الحقوق فهي حديثة العهد. فلم تصبح «الحريات العامة» كمادة مستقلة في الجامعات الفرنسية إلا عام ١٩٥٤ وفي عام ١٩٦٢ أصبحت مادة إلزامية في السنة الثالثة لجميع طلاب الحقوق.

أما في لبنان فقد تم إدخالها في مواد الحقوق والعلوم السياسية ابتداء من عام ١٩٦٥ على أن تدرس باللغة الأجنبية. وبموجب التعديل الصادر سنة ١٩٧٢ أصبحت تدرس إلزامياً باللغة العربية في السنة الأولى قسم الحقوق وبالفرنسية والإنكليزية لقسم العلوم السياسية السنة الثالثة.

وتبعاً لأهميتها أدخلت العام الحالي للسنة الدراسية ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧ كمادة إلزامية لطلاب العلوم السياسية السنة الأولى.

تعتبر هذه المادة جزءاً أساسياً من دراسة القانون العام وهي ترتبط بغيرها من مواد القانون، مثل القانون الدولي، الدستوري، الجزائي، الإداري والعمل. كذلك ترتبط بكثير من العلوم الإنسانية الأخرى مثل الفلسفة والاجتماع والاقتصاد وعلم السياسة.

هذا الارتباط يزيد من صعوبتها ودقتها لكنه يشكل حافزاً لتجديدها كونها تشكل علاقة دائمة للفرد مع السلطة تبعاً لظروف تحكمها «وقائع المرحلة» من جهة «ووقائع المصير من جهة أخرى». فتبقى دراسة الحريات العامة مهمة حيوية لتحريكها بطريقة حضارية بما يتطلبه الواقع الإنساني الشامل.

القسم الأول

مفهوم الحريات العامة وحقوق الإنسان وتطورها التاريخي

إن أي مفهوم إنساني يخضع لعملية تطور كبيرة عبر تعاقب العصور، فكيف بموضوع كالحرية التي هي غاية الحياة، وتاريخها هو تاريخ البشرية، المتطلعة دوماً إلى الأفضل.

إذن، لا بد، لمعالجة حريات الإنسان وحقوقه، من عودة إلى نشأة وتطور هذه الحريات والحقوق حتى وصولها إلى عصرنا الحديث.

ولكن يهمنا قبل الحديث عن تطور الحريات، أن نلقي الضوء على مفهوم هذه الحريات. لأن تحديد المفهوم يساعدنا أكثر على معالجة جوانبه المختلفة.

وعليه يتألف القسم الأول من فصلين:

الفصل الأول: نتناول فيه مفهوم الحريات العامة وحقوق الإنسان.

الفصل الثاني: نشأة وتطور الحريات العامة وحقوق الإنسان.

الفصل الأول

مفهوم الحريات العامة وحقوق الإنسان

لا نريد أن نبحث في هذا الفصل عن مفاهيم مجردة للحرية فحسب، إنما نحاول الاقتراب من تصور عملي لممارسة حقيقية للحرية. فالمنهجية تتطلب البحث عن الواقع، خاصة في ظروف قاسية يعيشها مجتمعنا اليوم، لكن البحث عن الواقع لا يكون إلا من خلال تحليل يقوم بتقريب الفكر والعمل.

إذن لا بد من تعريف للحرية يعبر عن واقع ملموس، بما يتضمن من مقاربة النظرية للتجربة، والذاتي للعام، والحرية للحق، وكذلك مركز التجاذب للحرية وهو السلطة والعلاقة بينهما.

المبحث الأول: مفهوم الحرية

الفقرة الأولى: محاولة تعريف.

لقد حاول كثير من الفقهاء والباحثين والفلاسفة ـ منذ القديم ـ تعريف الحرية، ولكننا لا نقع حتى الآن على تعريف دقيق لها، بل من الصعوبة أن نقع على مثله مستقبلاً. والصعوبة تعود إلى طبيعة الحرية وعلاقتها بالإنسان، فالمسألة هي مسألة الوجود الإنساني بأسره، فكل حركة للإنسان تدخل في دائرة الحرية على مستوى معين، وكل حركة سواء كانت تصوراً أو فعلاً يتأثر بها كل فرد بشكل مختلف. وبذلك تتعدد التعريفات بتعدد جوانب النظر إليها في الزمان والمكان، وأن تطور كثير من المفاهيم يتعدل بل يتغير بتغير الظروف. ولكن يبقى الجامع بين

معظم هذه التعريفات والتي تشكل مبادىء أساسية لها، القدرة على الاختيار من جهة وانتفاء القيود من جهة أخرى.

إذن التعريف مستمر ما دام الإنسان بتطور، وما دام التاريخ وكما يراه هيغل «هو قصة تقدم الحرية».

وبرأينا أن البحث عن الحرية هو البحث عن الحقيقة «ذلك أنه ما لم يتح للبشر البحث عن الحقيقة فإن المجتمع يتجمد والتقدم يتوقف»[١].

إذن سنحاول التفتيش عن تعريف للحرية انطلاقاً من الإنسان الذي هو محور الوجود ومن كون الحرية غاية الوجود. الإنسان حر ـ بالمعنى البسيط ـ هو الذي يستطيع أن يفعل ما يريد. ولكن هذا الإنسان لا يعيش بمفرده، فهناك أناس آخرون، فكل إنسان من هؤلاء يريد أن يفعل ما يريد.

وإذا انطلقت من أن الحرية هي الحقيقة، أكون عندها حراً عندما أفعل ما هو حق. وبالتالي ما يفترض بالآخر أن يفعل ما هو حق.

وعليه فلا نستطيع أن نعرف حرية الفرد إلا بشرط وهو فعل ما هو «حق». ولا نستطيع أن نفعل دائماً ما هو «حق»، لأن الفرد ليس كاملاً أو مجرداً من النزوات. وبهذا الصدد يعتبر سارتر أن الحرية يصح اعتبارها تعريفاً للإنسان «وأننا إذ نريد أن نجعل حريتنا هدفاً نسعى إليه لا يسعنا إلا أن نعتبر حرية الآخرين هدفاً هو أيضاً نسعى إليه. . . فإذا اعتبرنا أن الفرد لا يستطيع في مختلف مراحل حياته وكافة مواقفه إلا أن يختار حريته سبيلاً، إذاً صح بالتالي أن أعتبر أن الإنسان لا يستطيع إلا أن يختار حرية الغير»[٢].

من هنا القول التقليدي عن الحرية «تنتهي حريتك عندما تبدأ حرية الآخرين». والانتهاء هنا بمعنى التحديد وليس القضاء على الحرية. وعليه يصبح

---

(١) أعلام الفكر السياسي، موريس كرانستون، دار النهار للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩١، ص: ١١٥.

(٢) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨، ص: ٨٢ـ٨٣.

الكثير من التعريفات الذاتية، التي تتناول حرية فرد بذاته، خاطئاً أو منقوصاً. فتعريف الحرية يتكامل مع الفرد والغير، الاختيار للأول وتحديد هذا الاختيار بالقيود مع الغير.

وبالتالي يصبح الاختيار هو الاختيار الهادف والمحدد وليس الذاتي والعشوائي. فالحرية هي أن أفعل ما أريد بمسؤولية. وهكذا فالتعريف يجب أن يتناول المقدرة على الفعل المختار والمسؤولية عن هذا الفعل، مسؤولية أمام الذات ومسؤولية أمام الغير. جاك روبير بتناوله موضوع الحرية يقول «الحرية تلتقي إذن بضمانة حيز خاص لكل فرد لأن يكون سيد نفسه»[١]. وبنفس المكان نجد أن «حرية الفرد هي تقرير المصير بالذات»[٢]. هذان التعريفان لا يختلفان من ناحية سيادة النفس أو الذات ولكن ضمان هذه السيادة ضروري، بحيث تصبح المقدرة أو عدم المقدرة على تأمين السيطرة على الذات وتقرير مصيرها هي المعيار.

وهذه المقدرة تتطلب معرفة ووعي فكما يقول هيغل «الحرية هي العنصر المكون لمفهوم الإنسان، إن الوعي بهذه الحقيقة قد عمل عبر التاريخ كغريزة مدة قرون وقرون، وحققت تلك الغريزة تغيرات عظيمة، إلا أن القول بأن الإنسان حر بطبعه لا يعني بمقتضى كيانه الملموس بل يعني بمقتضى ما تعنيه ومفهومه»[٣].

يقول هارولد لاسكي في رسالته القيمة عن الحرية[٤] «أنا أعني بالحرية انعدام أية قيود على وجود تلك الظروف الاجتماعية التي تمثل في المدينة الحديثة الضمانات الضرورية للسعادة الفردية». فيسعى لاسكي لاستقصاء الشروط اللازمة لتحقيق الحرية محاولاً أن يستكشف قواعد السلوك التي يجب على السلطة السياسية أن تسير بمقتضاها، لكي يكون رعاياها أحراراً بالمعنى الحقيقي.

في حين يؤكد جون ستيوارت ميل بقوله «إن النطاق المناسب للحرية

---

(١) Jacques Robert, Libertés publiques, ed. Montchrestien, Paris, troisième ed. 1982, p: 17.

(٢) René capitant. op. cit. p: 17.

(٣) هيغل، دروس في تاريخ الفلسفة، باريس غاليمار، ١٩٦٤، ص: ٦٣.

(٤) هارولد لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، ص: ٢٧.

الإنسانية هو حرية الضمير بأشمل معانيها وحرية الفكر والشعور وحرية الرأي والوجدان المطلقة في كل الموضوعات سواء كانت عملية أم تأملية أم علمية أم أخلاقية أم لاهوتية»[١].

أما الحرية عند برغسون فهي واقعة «إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحاً وجلاء. ولكن عبثاً يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية، فما الحرية بشيء يمكن تحديد وجوده، بل هي في الحقيقة إثبات للشخصية، وتقرير لوجود الإنسان. إنها ليست «موضوعاً» يعاين بل هي حياة تعانى»[٢].

وعليه فبحسب الزاوية التي ننظر منها إلى فكرة الحرية، يمكن القيام بمحاولة لتحديدها انطلاقاً من الاعتبارات الفكرية، أو المادية الضاغطة على العقل الذي يقوم بمناقشتها[٣].

«ذلك بأن الحرية كالسماء، بيت واسع فيه منازل كثيرة، وأنه ليستحيل بالتأكيد كتابة تاريخ الحرية الإنسانية كاملاً دون كتابة تاريخ الإنسان كاملاً من مختلف نواحيه الميتافيزيقية الدينية، والمناقبية، والاجتماعية، والسياسية، والانتروبولوجية والبسيكولوجية. فالإنسان قد يكون في كل هذه المعاني حراً أو غير حر، وقد يكون حراً في تنوع الأشكال والدرجات»[٤].

ويرى طعيمة الجرف أن الحرية هي «تأكيد كيان الفرد تجاه سلطة الجماعة»[٥].

أما الدكتور زكريا ابراهيم فيعرف الحرية بأنها «الملكة الخاصة التي تميز الإنسان من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه» وفي رأيه أنها مشكلة الوجود الإنساني، ما دام فهمنا لمعنى الحرية هو الذي يكشف لنا معنى القيم، ومعنى القلق. . . »[٦].

---

(١) راجع كريم يوسف كشاكش، مرجع سابق، ص: ٢٦.
(٢) راجع د. خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢١.
(٣) المرجع السابق، ص: ٢١.
(٤) موريس كرانستون، مرجع سابق، ص: ١١.
(٥) طعيمة الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، سنة ١٩٦٤، ص: ٤٧٠.
(٦) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر بالقاهرة، سنة ١٩٧١، ص: ١٠-١٣-١٨.

الفقرة الثانية: الحرية بين النسبية والمطلق.

يرتبط هذا الموضوع بمبدأ أساسي في الحياة وهو نسبية الأشياء. ويجب أن نسلم أن الإنسان ـ مهما تقدم في الحضارة والإبداع ـ له طاقة محدودة تتجسد حولها قدرته الفكرية والمادية، وتنطلق منها علاقته بخارج ذاته، وكل ما يعقله عن هذا الكون بتعقيداته الطبيعية، وبالقوانين التي تحكمه وتسيره، هو إدراك نسبي إلى حد بعيد. لأن المطلق هو اللا متناهي واللا محدود، وهو كمبدأ كوني شامل بحد ذاته، لا يمكن أن ينجم إلا عن إرادة مطلقة تمتلك بدورها حرية مطلقة، وهذا لا يمكن وجوده إلا في الذات الإلهية[1].

وعندما انطلقنا بتعريفنا للحرية وقلنا إنها اختيار الفعل بشرط، هذا الشرط يعني الحدود المرسومة لهذه الحرية، وهو لا يعني تناقضاً مع طبيعة الحرية، وإلا وقعنا في جدلية عقيمة. فعندما أريد أن أختار شيئاً فهذا يعني التعبير عن رغبة ما، والآخر يريد أن يعبر عن رغباته، فكيف يمكن تلافي التصادم في هذه الحال؟.

أين تقع الحدود بين حقي في تحقيق رغبتي وحقوق الآخرين في تحقيق رغباتهم. فإذا كنت منطقياً لا أستطيع أن أنكر بأن ما يحق لي، لا بد أن يكون من حق الآخرين أيضاً للأسباب ذاتها التي وهبتني هذا الحق، لأنهم عقلانيون منطقيون مثلي.

«إن مطالبتي بحرية غير مقيدة، قد تبدو لأول وهلة متعارضة مع مطلبك الذي يشابه مطلبي، غير أن الحل المنطقي لمشكلة واحدة قد لا يتعارض مع الحل المنطقي لمشكلة أخرى، إذ لا يمكن أن تتعارض حقيقتان إحداهما مع الأخرى بشكل منطقي»[2]. ولكن ليس كل الأشخاص منطقيين، فكل إنسان تتنازعه عوارض مختلفة، إذاً يبقى معنى الحرية نسبياً يتفاوت بتفاوت الزاوية التي ننظر منها إليها، ولهذا تختلف النظريات الفكرية والمذاهب العقائدية أو السياسية حيال حرية

---

(١) راجع د. خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢١.

(٢) ايزيا برلين، حدود الحرية، ترجمة جمانة طالب، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ٤٤.

ما، فالمذهب الاقتصادي الحر يختلف بالنظرة إلى الحرية الفردية عن المذهب الاشتراكي، ويتعامل المفكر مع حرية الرأي بطريقة مغايرة عن رجل الأعمال، كما أن نسبية الحرية تطرح على صعيد الخير والشر، هل الإنسان الحر هو الذي يختار الخير ويفعله، ومن يختار الشر؟ هل هو حر باختياره؟ من يحدد المعيار؟ ومن يعين الحدود؟ أسئلة كثيرة تتجاذب الموضوع، والجواب أو الحل يبقى نسبياً. فهناك عوامل كثيرة تجتمع من ذاتية وموضوعية، تتمثل في أخلاقية الإنسان، وفي دولة عقلانية أو حرة، حيث الأنظمة والقوانين وحيث العوامل الاجتماعية من عادات وتقاليد وقيم.

ناهيك عن نسبية حركة الإنسان في الطبيعة، وكل ما ينجم عنها هو نسبي. «فهو لا يستطيع مثلاً التحرك أمام قانون الفناء أو الموت إلا عبر مرحلة زمنية معينة، ومحددة بجملة من العوامل والظروف الخارجية»[١]، ومقاومته لقانون الثورات الطبيعية، كالزلازل والفيضانات، هي نسبية. كما أن الأمر ينطبق على مختلف الأمور ولا سبيل لذكرها لأنها تتطلب بحثاً مستفيضاً يخرج عن مهمتنا هنا.

الفقرة الثالثة: الحرية من الناحية السلبية والإيجابية.

الحرية بمعناها السلبي هي أن تترك المجال للفرد لأن يعمل دون إكراه أو قيود من أي فرد آخر أو جماعة. فهي تؤكد على حرية الفرد بما لا يجوز للسلطة أن تتعدى عليها أو تتجاوز الحدود المرسومة لها. وهي «عنصر من شبكة تتضمن أفكاراً كالحقوق الشخصية، والحقوق المدنية، وقدسية الشخصية الفردية وأهمية الاستقلال الشخصي والعلاقات الشخصية»[٢].

فأنا حر وفقاً للدرجة التي لا تسمح بتدخل الآخر مهما كان بنشاطي أو بعملي. أو ما أستطيع أن أعمل من غير عائق أو قيد يفرضه علي الآخرون. وإذا ما قلص مجال حريتي إلى أقل من الحد الأدنى، أكون قد أكرهت على عمل ما لا

---

(١) راجع خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢٢.
(٢) توفيق المديني، مقالة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص: ١١٠.

أحب. «ولا يفسر مصطلح الإكراه كل جانب من جوانب العجز عن العمل، فإذا قلت أني لا أستطيع أن أقفز في الهواء بعلو يزيد على العشرة أقدام ـ مثلاً ـ فمن غير الطبيعي أن أقول أني مستعبد أو مجبر إلى تلك الدرجة»(١).

إذن الإكراه هنا يتضمن تدخلاً مقصوداً من قبل الغير في المجال الذي أتمتع فيه بحرية العمل. فالمرء لا يفقد الحرية السياسية أو الاستقلالية إلا في حال منعه من تحقيق هدفه من قبل أناس آخرين. ومجرد عدم القدرة ـ أحياناً ـ على تحقيق الهدف لا يعني فقدان الحرية.

إن الإضطهاد هو ما يقوم به أناس آخرون بشكل مباشر أو غير مباشر وبقصد أو بغير قصد، لإحباط رغباتي. فالاستقلالية إذن تعني عدم التدخل في شؤوني الخاصة من قبل الآخرين، وكلما اتسع هذا المجال ـ مجال عدم التدخل ـ كلما كبر مجال حريتي(٢).

ولكن مدى هذا المجال لحريتي يثير تساؤلات، لأن ما أقوم به مهما بلغت خصوصيته يؤثر ـ غالباً ـ في الآخرين، لذلك كما يفترض دعاة الحرية مثل جون لوك وستيوارت ميل، ضرورة وجود حد أدنى من المجال الذي يستطيع الفرد فيه أن يتمتع بحريته الشخصية دون أن تنتهك لأي سبب من الأسباب. وهذا هو الحد الأدنى الذي نستطيع معه أن نحافظ على جوهر طبيعتنا كبشر ولا يسمح بالتالي أن نتخلى عن كرامتنا.

أما الحرية الإيجابية فهي المشاركة السياسية للأفراد. هذه المشاركة كما يعتبرها بنجامين كونستانت تكمن في مراقبة الحكام من قبل المحكومين، وفي الاستعداد الدائم لبعض المحكومين لأن يصبحوا يوماً حكاماً(٣).

أما المعنى الإيجابي للحرية فيكمن في المحاولة لإيجاد إجابة على السؤال «من الذي يحكمني؟» أو من الذي «يقرر ما أنا وماذا سأكون أو ماذا سأفعل؟».

---

(١) ايزيا برلين، مرجع سابق، ص: ١٢.
(٢) المرجع السابق، ص: ١٣. كذلك راجع: Jacques Robert, op. cit. p: 21.
(٣) راجع جاك روبير، مرجع سابق، ص: ٢١.

الجواب يفترض ـ طالما أن السؤال يتعلق بحرية الفرد ـ أن يكون هذا الأخير سيد نفسه. أي يقرر هو بنفسه ما يرغب القيام به لا أن يعمل ما يملى عليه من قبل الآخرين، أن يعتمد الإنسان على نفسه ويكون فاعلاً مؤثراً يسير بموجب أهداف وغايات واعية لا أن يتحرك بموجب غايات تفرض عليه، أن يكون ذا شأن وليس نكرة، أن يكون باستطاعته اختيار أساليب ومناهج شخصية يرغب في تحقيقها.

ولكن هذه السيادة الشخصية تعود لتصطدم بالقيود المفروضة عليها من الخارج، وفي هذا المجال يعرف هارولد لاسكي الحرية بأنها: «التكلف بالمحافظة على ذلك الجو الذي تتاح فيه للناس فرصة أن يكونوا في أفضل حالاتهم»[١]. هذا التعريف يركز على الجانب الإيجابي للحرية وهو وجود الفرصة. فما قيمة الحرية إذا لم تتوافر ظروف ملائمة للاستفادة منها على الوجه الأكمل؟.

المبحث الثاني: الحرية الذاتية والحرية الاجتماعية

انطلاقاً من العلاقة التي تحكم موقع الإنسان في الحياة، كونه فرداً يبحث عن كيان، جانب منه يتعلق بشخصه الذاتي تحكمه تصورات على مستوى التأمل والتفكير وجانب آخر يتعلق بالغير أو بالسلطة الخارجة عنه مهما كانت. وبالتالي عند بحثنا الحرية نستطيع أن نميز بين حرية تنبعث من داخل الإنسان، وهي الحرية الذاتية أو الفلسفية وبين حرية تربطه بالمجتمع والقانون وهي الحرية الاجتماعية أو القانونية.

الفقرة الأولى: الحرية الذاتية.

الحرية الذاتية أو الفلسفية تطرح مشكلة الإنسان منذ بدء الطبيعة، وتثير مسألة الإرادة والاختيار والجبرية والحتمية، وكذلك الوجود الإنساني في الكون،

---

(١) راجع كريم يوسف كشاكش، مرجع سابق، ص: ٣٤.

وموقعه في هذا الوجود، باعتباره جزءاً من الطبيعة ومدى علاقته بعناصر الطبيعة وبأي مقدار تنطبق قوانينها على كيانه وعلى أفعاله.

إذن تعتمد هذه الحرية على التأمل بالوجود، بالمصير، بالقدر والعدم، وبعلاقة هذا الإنسان بخالق الوجود، الله.

وتتشعب من الصعيد الميتافيزيفي أو الديني الذي شغل الفكر والفلاسفة منذ القديم حتى اليوم، إلى الصعيد السيكولوجي الذي يبحث بطبيعة الإنسان. هل هي فطرية أو مكتسبة، هل نختار الخير بإرادتنا أو نرغم على فعل الشر. وأخيراً الحتمية أو اللا حتمية الاجتماعية، التي تكون فيها أفعال وإرادة الإنسان محدودة بقواعد وضوابط إجتماعية وإلى أي مدى؟. وقد عرف القاموس الفلسفي الحرية على أنها «خاصة الوجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته، والحر ضد العبد، والحر الكريم، والخالص من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها ومن القول والعقل أحسنه». يقول سبينوزا أما فيما يتعلق بالإرادة الإنسانية التي قلنا أنها حرة فتلك الحرية لا تستمر في الكون إلا بعون الله ولا يوجد بشر يريد أن يفعل إلا ما قدره الله منذ الأزل. كيف يمكن التوفيق بين القدر الأزلي وضمان حرية البشرية؟ هذا شيء يبعد عن الإدراك ولا يجوز لنا أن نرفض ما هو واضح لدينا اعتماداً على ما هو مجهول[١].

أما ليبنتز فيقول: «حينما يهم الإنسان بفعل حسن تتوافق إرادة الله مع إرادته ولولا التوافق لما حصل الفعل.

هذا صحيح بشرط أن نفهم أن الله لا يريد الأفعال القبيحة، رغم أنه قد يسمح بوقوعها تفادياً لوقوع ما هو أقبح منها»[٢].

وبكلمة، الحرية الذاتية تدور حول الإنسان، بعلاقته بالوجود وواجد الوجود.

---

(١) عن توفيق المديني، مرجع سابق، ص: ١٠٧.
(٢) ليبنتز، بحوث في العدل الإلهي، غرينه باريس ١٩٦٩، ص: ٣٧٨.

الفقرة الثانية : الحرية الاجتماعية.

يبقى الفعل في الحرية الذاتية في إطار التصميم، أما في الحرية الاجتماعية فينتقل الفعل إلى حيز التنفيذ. وعندما تنتقل العلاقة من الإنسان وذاته إلى علاقاته مع الناس الآخرين حيث يتأثر بهم ويتأثرون به، وذلك لا يكون إلا في مجتمع تحكمه قوانين وأنظمة.

فهي تبحث في تصرفات الإنسان الحرة، عندما تعبر الإرادة عن الفعل خارجاً وتصبح مسؤولة عن هذا الفعل أمام الغير، والمسؤولية لا تطال إلا التصرفات والأفعال الحرة وحدها، كذلك لا تطال المسؤولية كوامن النفس والنوايا مهما كانت خيرة أو شريرة. وفي الإطار الاجتماعي، تتخذ الحرية شكلاً مختلفاً عن ذلك الذي تتخذه أمام ذواتنا أو أمام الطبيعة. وحرية الإنسان لا تتخذ شكلاً واضحاً إلا بوجودها الاجتماعي. والإنسان ليس له اعتبار إلا من خلال واقع اجتماعي. «فالمجتمع هو الذي يمنح الصفة الكيانية للفرد، كمخلوق عاقل يتصف بخصائص معينة تتحدد سلباً أو إيجاباً بالمقارنة مع القيم السائدة بين الجماعة. وبدون هذه القيم ليس هناك أي معنى للسلوك الاجتماعي، مهما كانت طبيعته. ولذلك، فإن الحرية، كمفهوم، تنبع أساساً من وعي المجتمع لها في مرحلة محددة من مراحل وجوده»[١].

وفي هذا الإطار يقول هارولد لاسكي «أنا لا أنكر أنه إذا عزلنا أي فرد عن المجتمع، واعتبرنا أن له الحق في الحرية خارج بيئة هذا المجتمع، فإنه يصبح شخصاً لا كيان له... وحريتنا يجب أن تتحقق وسط حمأة من المصالح المتنافسة والمتعاونة التي لا يتم التناسق المعقول بينها إلا بشيء لا يختلف عن المعجزة»[٢].

ويرى برونيسلاف مالينوفسكي بأن «الحرية هي تلك الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدد غاياته بالفكر، وأن يحققها بالفعل وأن ينال حصيلة

---

(١) راجع خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢٢-٢٣.

(٢) هارولد لاسكي، الحرية في المجتمع الحديث، مرجع سابق، ص: ٣١.

تحقيقها»[1]. وهنا العلاقة الجدلية بين الإنسان والبيئة التي يعيش فيها، وحتى الفكرة هي حصيلة وضع اجتماعي معين، وفي هذا المجتمع تتحدد مسؤوليته والجزاء على فعله، والقانون هو الذي يحدد. وهذا الرابط نراه واضحاً في تعريف مونتسكيو للحرية بأنها «الحق فيما يسمح به القانون، والمواطن الذي يبيح لنفسه ما لا يبيحه القانون لن يتمتع بحريته لأن باقي المواطنين سيكون لهم نفس القوة»[2].

وفي هذا المجال تتنوع الحريات العامة وتتشعب وتدخل هنا الحريات الشخصية بفئاتها والحريات السياسية بأشكالها والاقتصادية، وغيرها من الحريات التي تتخذ بالضرورة مظهراً ظاهراً للعيان يتمثل في فعل قد يكون حركة أو قولاً[3]. ومحاولات تقسيمها عديدة على لسان الباحثين، ولكن من الضروري هنا محاولة التمييز بين الحريات العامة والحريات الخاصة.

المبحث الثالث: الحريات العامة والحريات الخاصة

إن تقسيم الحريات إلى عامة وخاصة يطرح بعديها الفردي والاجتماعي. وجوهر الحرية هو أمر فردي، وهذه الحرية الفردية لا تكون كذلك إلا في إطار الجماعة، بل ليس لها قيمة إلا إذا كانت مقبولة من الجماعة ومعترفاً بها. وعليه فعملية تقسيم الحريات تثير بعض الأسئلة التي من الصعب تحديدها بدقة نظراً لتعديل دائرة التدخل في العلاقة بين الفرد والمجتمع تبعاً لتطور المفاهيم الاجتماعية والنظريات السياسية.

ونجد في هذا السياق اتجاهات مختلفة من قبل الباحثين، منها اتجاه يضفي صفة العمومية على الحريات تبعاً لتدخل السلطة العامة لحمايتها. ونجد أن العميد دوغي من هذا الاتجاه عندما يقول: «إن الدولة ملزمة بعدم التعرض للنمو الحر للنشاط الجسدي والفكري والأخلاقي للفرد، كما عليها واجب تقييد نشاط أي

(١) راجع خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢٣.
(٢) راجع كريم يوسف كشاكش، ص: ٢٥.
(٣) سنتوسع في هذه النقطة عندما نحاول تصنيف الحريات العامة وأنواعها في القسم الثالث من دراستنا.

كان حيثما يعتبر ذلك ضرورياً لحماية النمو الحر لنشاطات الجميع، ومن ثم اتخاذ جميع التدابير الوقائية والقمعية لحماية كل نشاط حر من أي اعتداء، وأخيراً فإن عليها واجباً إيجابياً بمنح كل فرد إمكانية تنمية نشاطه الشخصي على الصعيد المادي والفكري والأخلاقي[1].

أما برود فيعتبر أن الحريات العامة توصف كذلك كونها تنشأ من الحياة العامة ولا يقع على الدولة سوى واجب سلبي بالامتناع عن التدخل إلا لحمايتها، أما الحريات الخاصة فتنشأ من العلاقات الخاصة وتتدخل إيجابياً في حمايتها بواسطة القضاء[2]. إن هذا النوع من الحريات يستلزم اعتراف الدولة بحق الأفراد في ممارسة عدد من النشاطات المحددة، بمعزل عن أية ضغوط خارجية.

«إنها إذاً حريات، لأنها تبيح التصرف غير الخاضع للإكراه، وهي حريات عامة لأن أموراً كهذه يعود أمر تأمينها لمؤسسات الدولة، صاحبة الحق في فرض سيادة القانون»[3].

من هنا ندرك أنه لا يمكن تحقيق الحريات إلا في إطار جهاز قانوني محدد، بحيث يصبح بالإمكان تفحص ماهية الحريات العامة التي يتمتع بها الناس.

أما اتجاه آخر فيأخذ به جاك روبير، عندما يقول أن «الحريات العامة توصف كذلك لأنها تمنح لعموم الناس، والحريات الخاصة هي امتيازات تمنح لفئة محددة من الأشخاص»[4]، كحق الملكية وما يعطيه لصاحبه من حرية في التمتع والتصرف والاستثمار، فالحق بهذا المعنى هو حرية حقيقية، محددة المضمون والموضوع. والحرية العامة برأيه هي المتعلقة بالجميع بشكل أن ممارستها من قبل أحد الأفراد لا يقود بأي حال لأن يحمل إزعاجاً لممارسة هذه الحريات من قبل الغير، معيار الحريات العامة هو أنها تعود للجميع[5].

---

(١) عن ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٣٠.
(٢) راجع رامز عمار، مرجع سابق، ص: ١٢.
(٣) جان مورانج، الحريات العامة، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص: ٦.
(٤) جاك روبير، مرجع سابق، ص: ١٩.
(٥) المرجع السابق.

إن كلا المفهومين ينطلقان من وجهة نظر صحيحة ولكن غير كافية. لأن السلطة العامة تتدخل أحياناً لتنظيم علاقة خاصة دون أن يضفي تدخلها صفة العمومية على الحرية فعندما نعتبر أن الحرية الفردية هي إمكانية السيطرة على الذات، وبموجبها يختار الإنسان تصرفاته الشخصية بنفسه ويمارس نشاطاته دون عوائق أو إكراه، فإن عوامل الإكراه هذه تتحدد وتتنظم من قبل السلطة.

وبالمقابل، الحريات العامة هي تلك المعطاة للمجموعة وليس لشخص بعينه والتي تفترض تدخل السلطة العامة لتحديدها وتنظيمها والمحافظة عليها.

فصفة «العام» شائعة في اللغة القانونية بعلاقة الدولة بأفرادها ومؤسساتها، حيث يقال القانون العام والمرفق العام والقطاع العام للدلالة على دور الدولة في كل هذه المجالات[١]. «أي أنه في كل مرة تتدخل فيها السلطات العامة للإقرار والاعتراف بحريات وحقوق وإمكانيات للأفراد وتنظيمها وضمانها بموجب قواعد قانونية، فهذه الحريات ترقى من مرتبة «الحرية المجردة» إلى مرتبة «الحرية العامة»[٢].

فالعلاقة وثيقة بين الحريات العامة والدولة ولا يمكن تصور وجودها إلا في إطار نظام قانوني محدد، والقانون له صفة العمومية لأنه يشمل المجموع ولا يشمل فرداً بذاته.

ولا بد هنا من التمييز بين الحريات العامة السياسية والحريات العامة الفردية.

التمييز بين الحريات السياسية والفردية يعود إلى طبيعة كل نوع من هذه الحريات. فالحريات الفردية هي الحقوق الطبيعية للإنسان الملازمة له كالحرية الشخصية، وحرية المنزل وحرية المعتقد.

أما الحريات السياسية فتحكمها العلاقة بين الحكام والمحكومين، فتصبح الحرية سياسية عندما تتصف بنشاط سياسي.

---

(١) راجع محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ٩.
(٢) المرجع السابق.

وكان أرسطو أول من ميز بين هذين النوعين من الحريات في كتابه «السياسة» عندما أعتبر أن الحرية ذات وجهين، الأول: أن نكون بالتناوب حكاماً، ومحكومين وهذه الحرية السياسية، والثاني أن يكون لكل شخص حرية التصرف كما يشاء وفق هواه.

وعليه فالمواطن إذا كان لا بد له من أن يطيع فهو يطيع السلطة أو القوانين التي تتمثل بها بشرط أن يأتي دوره ليطاع.

وقد عبر عن هذا الأمر بنجامين كونستانس عندما اعتبر أن حرية الأقدمين كانت حرية مشاركة، أما حرية المحدثين فهي «الحرية المستقلة» أو سيادة الفرد على نفسه، وتكون بغياب كل إكراه إجتماعي ولكن لا تنتج مباشرة من المشاركة في القرارات. هي نتيجة منع الحكام من تجاوز حدود معينة، تدخل في مجال استقلالية الفرد.

كما أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي سنة ١٧٨٩ أكد هذا التميز، فحقوق الإنسان هي طبيعية سابقة على نشأة المجتمع. أما حقوق المواطن فهي حقوق المشاركة السياسية ولا يمكن تصور وجودها إلا بعد قيام مجتمع سياسي.

حقوق الإنسان هي حريات تسمح لكل فرد أن يعيش حياته الخاصة بالشكل الذي يراه مناسباً. وهذه الحريات تخلق بالتالي ميداناً مستقلاً لا يمكن للمجتمع أن يتدخل فيه. من هنا الكلام عن الحرية الفردية (المادة ٧) حرية الرأي، (المواد ١٠ و١١) حرية التملك (المادة ١٧).

حقوق المواطن هي سلطات تؤمن مساهمة الجميع في المجتمع[(١)] السياسي: حق المساهمة في تشكيل الإرادة العامة (المادة ٦).

رغم هذا التمييز، لا بد من القول أن الحرية الفردية لا قيمة أساسية لها دون الحرية السياسية، فهذه الأخيرة تكملها وتكون الضمانة لها. فالحرية تدور في فلك

(١) راجع محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ٤٧ـ٤٨.

النظام السياسي وطبيعة هذا النظام تسهل أو تعيق مشاركة الأفراد في القرار السياسي وبالتالي القرار الوطني.

المبحث الرابع: الحرية النظرية والحرية العملية

إن الحرية كشعار ومفهوم من أكثر الكلمات استعمالاً في قاموس حياتنا. رغم أنه حتى الآن لم تتبلور نظرية واضحة للحرية، فالمشكلة ليست برفع الشعار والتغني به، بل بإمكانية تحقيق هذا الشعار، فالصراع هو دائم بين الفكرة وإمكانية تنفيذها، ووضوح هذه الفكرة ضروري لصحة نجاحها، ولكن وضوحها وحده ليس كافياً.

فشمولية فكرة الحرية قد جعلها موضوعاً لصراعات أيديولوجية بين مختلف المدارس الفكرية منذ القديم حتى يومنا هذا بحسب ما أسبغ عليها من مفاهيم ومعان مختلفة في كتابات الفلاسفة والباحثين وغيرهم، الذين يبحثون في مقتضيات وطرق التوافق الضروري بين النظرية والممارسة بشأن الحرية وشروطها[١].

وقد أخذ التمييز بين الحرية النظرية والعملية يتوضح بشكل بارز في المفهومين الاشتراكي من جهة، والليبرالي من جهة أخرى.

فماذا تعني ـ يقول ماركس ـ حرية الكلام، الكتابة، اختيار ممثلي الشعب، إذا كان الوجود الحقيقي لهذه الحريات هو سجين الضرورة القاسية التي تخلقها سلطة السيد وعبودية الحاجة؟.

وبذلك يعتبر الماركسيون أن الحريات التقليدية أو النظرية هي حريات شكلية أو وهمية لا معنى لها. فما قيمة حرية المنزل لمن لا منزل له، وما قيمة حرية الفكر لمن يقضي معظم وقته في التفتيش عن قوته اليومي ولا وقت لديه ولا مال لتنمية ملكاته الفكرية.

أما الحريات التي أقرها الدستور السوفياتي فهي «حريات ملموسة وحقيقية،

---

(١) عالم الفكر، مرجع سابق، ص: ١٠٥.

لأن تلك الأحكام الدستورية تنص على الحريات الأساسية للمواطنين ثم على الوسائل المادية التي تمكنهم من التمتع بها. فالحق في العمل يضمنه التنظيم الاقتصادي الاشتراكي (م ٤٠ من دستور ١٩٧٧). والحق في الرعاية الصحية يضمنه التطبيب المجاني (م ٤٢)، والحق في المسكن يضمنه وجود المساكن التابعة للدولة والمنظمات الاجتماعية (م ٤٤)، وغيرها من حقوق المواطنين وحرياتهم المنصوص عليها في مواد دستور ١٩٧٧ المختلفة.

أما الليبراليون فيردون على الماركسيين بأن حريتهم حلم مستبعد التحقيق يخفي استعباداً دائماً.

فتحت حجة الحريات الحقيقية، تمتد سلطة الدولة لمعظم زوايا المجتمع وتميل إلى عدم الاعتراف بمساحة خاصة للفرد[١].

مهما يكن اختلاف النظريات تجاه مفهوم الحرية، إن تكريس الحرية والحقوق في نصوص الدستور لا يكفي إن لم يعقبه تطبيق سليم لهذه النصوص وإلا تبقى حرفاً ميتاً لا جدوى منه.

فالحرية «خبرة» في المحل الأول، وهي لا تعلم بكلمات تحفظ، بل بالممارسة الفعلية المتكررة وبرؤية الآخرين يمارسونها وبقيام الظروف المناسبة والمشجعة عليها. إنها كالفضيلة، من حيث أننا نصير فضلاء بممارسة الفضيلة، وكذا نصير أحراراً بممارسة الحرية وليس بمعرفة أو تصور[٢].

وحرية الفرد لن تتحقق إلا بعد أن تجتمع كل أسبابها الموضوعية في مجتمع حر، ويتوسع أفق الحرية كلما توسعت الممارسة وعمت التجربة «فتجربة الحرية الأولى التي يتعرف عليها أي فرد من أفراد المجتمع الإنساني هي تجربة الإمكان: بالمعنى المادي أي استطاعة القيام بعمل يرغب فيه وبالمعنى القانوني أي السماح له بذلك بحيث لا يتعرض لأي عقاب إذا فعل ما يريد. تعني الحرية في هذه التجربة الأولية مجموع الحقوق المعترف بها للفرد ومجموع القدرات التي يتمتع

---

(١) Raymond Arond, in Jacques Robert, p: 24.

(٢) عالم الفكر، مرجع سابق، ص: ١٨٩.

بها. تحدد الأولى القوانين والأعراف والأوامر التي تؤلف الأفق الاجتماعي للفرد وتحدد الثانية الوسائل التي يملكها داخل مجتمعه وعصره[١].

وفي هذا المجال إذا أخذنا عملية الحرية بمعنى الإمكان أو الاستطاعة أو توفر القوة، فهي مراحل متلازمة مترابطة ترابطاً وثيقاً، فأنا عندما أتصور إمكانية حريتي بالفعل يجب أن أستطيع القيام بها شرط أن تتوفر ظروفها الموضوعية. فالحرية الشخصية كما يراها جراهام والاس هي «الفرصة العملية التي نمتلكها لاستعمال ملكاتنا وتحقيق رغباتنا»[٢].

المبحث الخامس: الحرية والسلطة

لا يوجد في الحقيقة أدنى شك في أن مشكلة الحرية بأكملها ترتبط اليوم كما كانت دائماً في الماضي بموضوع السلطة. وهذا يعود إلى طبيعة مفهومي كل من الحرية والسلطة.

فالحرية كمفهوم[٣] إنما تقوم بعلاقة الحرية بالقيود وهذه القيود ناجمة عن وجود الآخر في المجتمع وهذا الأخير يتكون من فئات متنوعة تنتمي إما تلقائياً (العائلة، الطائفة، الطبقة)، وإما إختيارياً (التنظيم المهني، النقابة، النادي، الحزب) وهذه الفئات مصالحها مختلفة وأحياناً متضاربة.

إذن طالما الإنسان هو جزء من جماعة فقضيته هنا هي قضية الالتزام بهذه الجماعة «كنتيجة حتمية للصلة التي تربطه بها»، ذلك أن الإنسان ليس حيواناً إجتماعياً ومفكراً فحسب، وإنما لديه أهواء ورغبات جامحة ولديه كما يقول «كانط» «مزاج لا إجتماعي يدفعه إلى الرغبة في توجيه كل شيء على هواه»[٤]. وخوفاً من الاصطدام مع رغبات الغير لا بد من الخضوع لاحترام بعض الأنظمة

---

(١) راجع عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص: ٩١.
(٢) راجع كريم يوسف كشاكش، مرجع سابق، ص: ٣٣.
(٣) راجع مفهوم الحرية في مبحث سابق.
(٤) راجع جان وليم لابيار، السلطة السياسية، منشورات عويدات، باريس، ط ٣، ١٩٨٣، ترجمة الياس حنا الياس، ص: ٨.

وتنفيذ الأحكام الناجمة عن الالتزام بالجماعة. فالحياة الإنسانية بحاجة إلى التنظيم وافتراض الحرية المطلقة للجميع معاً إفتراض خارج عن التصور، أو أن نتائجه هي الفوضى المطبقة وحلول الشرور بالجميع[1]، وطالما أن الحرية لا تعني الفوضى، والفوضى تقضي على الحرية لأنها تجعلها فريسة الأقوياء، «لذلك لا تتوفر الحرية إلا في ظل النظام، ولا يمكن تصور نظام بدون سلطة. فالسلطة السياسية ناتجة عن قبول أعضاء المجتمع علناً أو ضمناً المشاركة في عمل مشترك»[2].

«وإذا تفكك المجتمع، بسبب عدم القدرة على تصور نظام مقبول من الجميع - كما يقول جورج بيردو - تتفكك السلطة نفسها، ولا تبرز بعد ذلك إلا بشكل مأساوي وكاريكاتوري، هو العنف الذي تمارسه الزمر»[3].

ولكن موضوع الحرية والسلطة يطرح تساؤلات لا بد من محاولة الإجابة عليها، وذلك إذا سلمنا أن السلطة ضرورة إجتماعية فهل يصبح التلازم بين الحرية والسلطة ضرورياً أو أنه يبقى هناك تناقض في العلاقة رغم هذا التلازم لاختلاف الغاية بينهما - إذا كان من اختلاف - والذي تتعدد الآراء حياله وتكثر وجهات النظر فيه. فللوهلة الأولى، تبدو مفارقة، كون الحرية تتنافى مع القيود وكون السلطة تمثل هذه القيود - شئنا أم أبينا - بنسبة كبيرة، وفي الوقت ذاته لا تستطيع الحرية العيش والاستمرار إلا إذا وجدت بجانبها السلطة.

بعض المفكرين قال بتناقض الحرية والسلطة والبعض الآخر نفى عملية هذا التناقض.

سنحاول الإجابة على بعض هذه التساؤلات والإشكاليات التي تثيرها ولكن لا بد أولاً من تعريف السلطة.

---

(١) راجع عالم الفكر، مرجع سابق، ص: ١٩٩.

(٢) راجع مدخل إلى علم السياسية، د. عصام سليمان، دار النضال، طبعة ثانية، ١٩٨٩، ص: ١٥٥.

(٣) G. Burdeau, traité de science politique, Paris, L.G.D.J 3 ème éd. 1980, T. 1, Volume 1, p: 55.

أ ـ تعريف السلطة:

السلطة هي الحالة التي تمكن صاحبها من إصدار الأوامر وفرض إرادته على الآخرين. هي نوع من النفوذ يمارسه شخص أو مجموعة أشخاص على الغير. ويلجأ البعض إلى استعمال تعابير مختلفة لمفهوم السلطة، كالقدرة والتأثير والقوة، والنفوذ، ولكن غالباً ما تؤدي إلى نفس المدلول. فالبعض يقصر مفهوم السلطة على ممارسة نشاط ما على سلوك الناس، وهكذا يرى جيرهارد ليبهولز في السلطة «القدرة على فرض ـ المرء إرادته ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، على كائنات بشرية»، أو «السلطة هي القدرة على التنظيم في ضوء الأوامر المصدرة»[1].

أما جورج كاتلين فينطلق من «فعل الإرادة الذي ينشد بواسطته الإنسان تحقيق رغباته، والصراع الذي ينشأ عن ذلك ويحاول أثناءه كل واحد أن يسيطر على الآخر بوسائل مختلفة «كاللجوء إلى العنف أو إلى الإقناع، والاستنجاد بالتقاليد أو القاعدة القانونية»[2]. «إنه ميدان واسع جداً يندمج ويتحد في النهاية مع عملية تحليل الكائن الإنساني من حيث أنه ينشد فرض إرادته»[3]، لتحقيق منفعة شخصية أو منفعة مجموعة لديهم مصلحة وأهداف مشتركة.

إذن السلطة هي المقدرة على السيطرة، وأننا نجد أنواعاً متعددة من السلطات، تشمل العلاقات القائمة داخل الجماعات التي يتكون منها المجتمع الكلي (السلطة الاجتماعية، السلطة الدينية، السلطة الاقتصادية) إلى جانب السلطة الأساس أي السلطة السياسية وهي هدفنا في البحث، مع الإشارة إلى أهمية السلطات الأخرى التي يعتبرها البعض ثانوية والتي تشكل بنظرنا وسائل ضغط لا تقل خطورة أحياناً عن السلطة السياسية.

أما السلطة السياسية فهي «أرفع السلطات الاجتماعية التي تحكم المجتمعات

---

(١) راجع جان مينو، مدخل إلى علم السياسة، منشورات عويدات، ط الثانية، ١٩٧٧، ص: ٨٨.

(٢) مرجع سابق، ص: ٨٩.

(٣) مرجع سابق، ص: ٨٩.

الخاصة في المجتمع المدني. فالسلطة السياسية هي التي تدير المجتمع المدني بأكمله، وتتدبر تنظيم العلاقات بين الجماعات العديدة والمتنوعة التي تؤلفه، بشكل يكفل لها بقاءها مندمجة بالمجموع الكلي (النظام)، ويوفر لها الطواعية اللازمة لمواجهة التحولات الخارجية والداخلية (التقدم). والاعتراف بهذا الدور للسلطة السياسية، يعني تأكيد سيادة هذه السلطة... أي استقلال السلطة السياسية إزاء أية سلطة إجتماعية خارجة عن نطاق المجتمع المدني، وأولويتها على كل سلطة داخل هذا المجتمع، في آن»[١]. ولا بد من التمييز بين سلطة الدولة الشرعية وسلطتها الفعلية، فنقول أن السلطة شرعية إذا كانت قائمة على رضى المحكومين أو الخاضعين لها، أما إذا كان مصدر السلطة هو القوة فيقال أن السلطة فعلية، ولا تكون الدولة بدون هذه السلطة القسرية التي يدعوها ابن خلدون الحكم بالقهر.

وعليه فالسؤال يدور حول مدى مشروعية هذا «الحكم بالقهر»، الذي يبرره قبول المحكومين للسلطة، وهذا القبول أو الرضى هو بمثابة الحدود بين التسلط وسلطة القانون.

ب ـ التناقض بين الحرية والسلطة:

لقد رفض البعض السلطة رفضاً مطلقاً ومنهم أصحاب النظرية الفوضوية الذين يرون بأن الدولة هي العدو الأكبر للفرد ومن هنا ضرورة العمل على إزالتها.

يقول ماكس شترنر[٢] «ليس للدولة سوى هدف واحد: الحد من طاقة الفرد، وترويضه وإذلاله، وإخضاعه لما هو عام. فهي ليست سوى تمظهر «الحد من الذات». فليس من دولة، تسعى إلى حرية الفرد، بل هدفها العمل على النشاط الذي يتعلق بمصيرها»[٣]. وفي نفس الاتجاه يقول برودون[٤] «السلطة تعني

---

(١) جان وليم لا بيار، السلطة السياسية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص: ٨٩ـ٩٠.

(٢) فوضوي ألماني، عاش بين سنتي ١٨٠٦ـ١٨٥٦.

(٣) راجع هنري ارفون، الفوضوية، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص: ٤٠ـ٤١.

(٤) فوضوي فرنسي عاش بين سنتي ١٨٠٩ـ١٨٦٤.

الضغط، والسلطة العليا تعني السلطة الشاملة وما هم إذا كان محاموها محافظين أو اشتراكيين فحكم الإنسان للإنسان استعباد» من هنا يعلن برودون نفسه فوضوياً، لا أحزاب، لا سلطة، بل حرية مطلقة للفرد والمواطن»[1].

أما باكونين الفوضوي الروسي، فيرى أن الدولة محكومة بالزوال وهي شكل عابر للمجتمع وهي تحوي جميع الآفات الملازمة للاستلاب. وذلك على وجهين:

فمن جهة: هي تستعبد المحكومين، وقوتها ـ إذا افترضنا ـ أنها موجهة في خدمة الخير، لكنها إذ تفرض الخير فرضاً، تفسده، لأن كل أمر، يثير لجم الحرية، ينقلب شراً، إذ الكرامة الإنسانية تكمن في اختيار الخير لا في فرضه.

ومن جهة ثانية: الدولة تفسد المحكومين وترهقهم. فطالما الحاكمون مولجون بحماية نظام جامد، يفقدون القوة الإبداعية التي وحدها تقي من التأخر عن مسار التاريخ[2].

ولكن الفوضوية ظاهرة تاريخية محدودة الأجل، وأن التحولات الجذرية التي لحقت بمفهوم الدولة حتى الآن غيّرت هذه النظرة. ونرى البعض الآخر قال بضرورة السلطة وإنما اختلف أصحاب هذا الرأي حول هامش العلاقة بين السلطة والحرية ومقدار تدخل السلطة في الحد من حرية الأفراد والضغط عليهم. فالقديس توما الاكويني[3]، قال بتلازم السلطة والحرية، لكنه يشدد على مبدأ العدالة فيشترط أن تكون الحكومات عادلة حتى تنسجم مع الطبيعة، ويربط بين السلطة والقانون العادل، وهو لا يرغب في إضفاء أي صفة قانونية على أي حكم مناقض لمبادىء العدل الأساسية: «إن القوانين من هذا النوع هي أفعال عنفية أكثر من كونها قوانين. . . إنها لا تلزم الوجدان، والالتزام بها يكون فقط لتجنب الفضيحة العامة أو الاضطراب العام»[4]. ويعتبر توما الأكويني أن الحرية تنسجم

---

(١) هنري ارفون، مرجع سابق، ص: ٤٩.
(٢) نفس المرجع، ص: ٥٨.
(٣) فيلسوف إيطالي ولد في سنة ١٢٢٥.
(٤) راجع موريس كرانستون، مرجع سابق، ص: ٣٧.

مع الحكم عندما يستطيع الحاكم أن يوجه رعاياه ليتصرفوا إما باتجاه خيرهم الشخصي أو خير مجموعهم. ذلك بأن مثل هذا التصرف هو توجيه الشعب وفقاً لرغباته الأصيلة في الصيرورة الصالحة، بحيث يقوم في متحد ذي حكم صالح، انسجام كلي بين رغبة البشر وواجبهم وبين حوافزهم الطبيعية وأغراض الطبيعة[١].

كذلك الأمر بالنسبة لهيغل، فالدولة هي المكان الحقيقي لازدهار الحرية الحقيقية وليس المجردة فيقول «كون الإنسان في ذاته ولذاته لم يوجد ليستعبد هذه حقيقة ندركها كضرورة عقلية فقط، لكي نكف عن إدراكها كمثل مجرد علينا أن نعترف أن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة»[٢]. فهيغل يوفق في فلسفته بين هدف الفرد وهدف الدولة ويضع الحرية في نطاق الدولة لتصبح في صيرورة المجتمع والتاريخ. وحتى لا تتعارض الدولة ومصالح الأفراد يجب أن تكون في طور النضج لتحافظ على الحرية الشخصية ولا تلغيها[٣]، معتبراً أن الحكم الصالح هو ذلك الذي يسعى وراء «تنمية فضيلة الشعب وذكائه»[٤].

ويقول هارولد لاسكي بضرورة السلطة لكنه يعارض السلطة المطلقة والتسلطية ولذلك يطالب بالرقابة عليها والتوازن بينها وبين الحرية. فيقول: «وواجبنا هو أن نحقق التوازن بين الحرية التي نحتاجها والسلطة التي لا غنى عنها. ذلك التوازن الذي يبعث لدى الرجل المتوسط إحساساً واضحاً بأن لديه مجالاً فسيحاً للتعبير المستمر عن شخصيته»[٥]. لأن الدرس الوحيد الذي يؤكده استقصاء التاريخ هو أن السلطة التي لا رقابة عليها لا مفر، بلا استثناء، من أن تسمم أولئك الذين يمتلكونها[٦].

لذلك فمقاومة طغيان السلطة شيء ضروري للحرية، لأن من عادة السلطة

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٣٩.
(٢) راجع الفكر العربي، مرجع سابق، ص: ١٠٧.
(٣) موريس كرانستون، مرجع سابق، ص: ٩٨.
(٤) راجع الفكر العربي، مرجع سابق، ص: ١٠٩.
(٥) هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص: ٢٨.
(٦) المرجع السابق، ص: ٢٧.

باستمرار أن توسع - إذا أمكنها - حدود سلطانها[١]. وعليه فهو يربط المسألة بنوع النظام ويقول أن الحرية لا تكون إلا في جو ديمقراطي، «إن كل من يتأمل العلاقة بين الحرية وبين الأنظمة الموجودة في أي دولة، سيجد من الصعب عليه أن يقاوم الاستنتاج بأن الحرية لا يمكن أن تتوفر بدون الديمقراطية»[٢].

فهو يجعل من السلطة مؤسسة وظيفتها أن تجعل سعادة المواطن ممكنة ولا يكون ذلك إلا عن طريق قوانين صحيحة تؤمن العدالة وأن القانون لم يوجد من أجله في حد ذاته. فهو لا يستحق الطاعة لأنه قانوني، أو بمعنى آخر لأنه صادر من مرجع قادر رسمياً، ولكن القانون موجود من أجل ما يؤديه.

وهناك قائمة طويلة بأسماء فلاسفة ومفكرين غربيين انكبوا على دراسة العلاقة بين السلطة والحرية منذ أفلاطون حتى اليوم لا يتسع المجال لذكرهم في بحثنا. وكذلك شغل هذا الأمر الفقه العربي، فيرى - مثلاً - الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي «أن حل قضية التناقض بين السلطة والحرية يقوم على أن الغلبة دائماً للحرية، وذلك لأن الفرد يعتبر دائماً أنه الغاية من وجود السلطة والمحافظة على حقوقه الطبيعية هو أهم واجبات الدولة... ويجب على السلطة أن تكون محايدة وغير مستبدة، إذ لا يعقل أن يخضع الإنسان لإرادة مستبدة[٣].

في حين ترى الدكتورة سعاد الشرقاوي «أن الحرية والسلطة ليستا متناقضتين وإنما متكاملتان، وأنه بدون نظام لا توجد حرية. والحرية يجب أن تتعايش مع القانون والنظام وهذا التعايش يتسم بالجدلية»[٤].

ونستخلص من مجمل هذه الآراء أن السلطة واقعة ضرورية يجب التسليم بوجودها وهي - وإن كانت شراً - فهو شر لا بد منه، ولكن لا نستطيع أن نراها حكماً متلازمة مع الحرية فبرأينا مسألة التناقض والتوافق مع الحرية، مسألة نسبية، تضيق وتتسع المسافة بينهما تبعاً لطبيعة النظام السياسي ونحن نتفق بالتالي مع

---

(١) المرجع السابق، ص: ٤٨.
(٢) مرجع سابق، ص: ٣٨.
(٣) كريم كشاكش، مرجع سابق، ص: ٤٣.
(٤) المرجع السابق، ص: ٤٣.

القائلين بديمقراطية السلطة. وهناك ترابط بين الديمقراطية والسلطة والحرية، فالحرية لا تكون إلا في مجتمع منظم تحكمه قوانين صحيحة من قبل سلطة شرعية يرضى بها المواطنون، لأنه ليس من مجتمع حر إلا إذا كان أفراده أحراراً، من أناس عاديين وأصحاب سلطة، والديمقراطية كما يراها أرسطو تكون حين يكون البشر الأحرار هم الحاكمين كما جاء في كتابه السياسة.

وهكذا فإن مفهومي السلطة والحرية مفهومان نسبيان «فلا يمكن أن تقوم سلطة مطلقة ولا حرية مطلقة، وإنما هناك دائماً سلطة نسبية وحرية نسبية، وهما، كل منهما بإزاء الأخرى متناسبتان: إن ارتفعت درجة واحدة منهما انخفضت درجة الأخرى والعكس صحيح»[1].

---

(١) د. عزت قرني، عالم الفكر، مرجع سابق، ص: ٢٠٠.

الفصل الثاني

نشأة وتطور الحريات العامة وحقوق الإنسان

لقد تداخلت عوامل كثيرة منذ القديم حتى اليوم في عملية تطوير الحقوق والحريات، والتي تدور في حلقة علاقة الفرد بالسلطة بمختلف أشكالها. وبالتالي يجب دراسة نمط هذه العلاقة والاتجاه الذي سارت فيه خلال سيرورة التطور البشري. فحتى في المجتمع البدائي نجد نوعاً معيناً من التنظيم، وشكلاً خاصاً من السلطة. ومن الخطأ الاعتقاد أن الإنسان في المجتمعات البدائية كان يعيش في جو من الانفلات والتحرر الذي يقارب الفوضى، مندفعاً بغرائزه ومشبعاً برغباته.

بل لقد عرفت هذه المجتمعات نوعاً من السلطة الاجتماعية المباشرة «التي تفرض نفسها على كافة أعضاء الجماعة، دون أن يتولى ممارستها أحد منهم. ما من أحد يأمر لكن الجميع يطيعون»[١]. ليس هناك من قوانين وأنظمة مكتوبة وصادرة عن سلطة رسمية، وإنما هي عبارة عن عادات وتقاليد وأعراف، وكانت بمثابة قوانين ملزمة تخضع لها الجماعة دون إكراه. وليس لأحد وظيفة خاصة غايتها فرض المحافظة على هذه العادات والتقاليد باستعمال وسائل الضغط أو الإقناع المشروعة. لا ترهيب في هذه السلطة ولا عقاب سوى الشجب الجماعي والتكفير الضروري تحاشياً للأبعاد. فكانت الطاعة هنا هي طاعة بالغريزة[٢]. والعمل الذي يأتيه الإنسان في تصرفاته اليومية يكون محكوماً بسلسلة من المعتقدات في إطار من الطقوس هي في غاية الدقة. وتعتبر مخالفة القواعد السارية

(١) راجع السلطة السياسية، مرجع سابق، جان وليم لا بيار، ets، ص: ١٩.
(٢) المرجع السابق.

جريمة يتعرض المجرم نتيجة لها لعواقب طبيعية مرعبة، تصيبه وجماعته التي ينتمي إليها، لأن المسؤولية في هذه المناخات جماعية، ناجمة عن تصورات ميثولوجية من غضب الأجداد وثأر الآلهة.

هذا النوع من السلطات المباشرة كانت تخص فئة إجتماعية تعيش في جو مغلق إقتصادياً وثقافياً. وهذه السلطة أخذت معالمها تتقلص عندما لم تعد كافية لتنظيم أعمال مختلف الفئات الاجتماعية بعدما أخذت العلاقات تغتني وتتعقد، وبعدما كثر الاحتكاك والتداخل بين الشعوب.

وبذلك عرف التاريخ الإنساني عدداً من الحضارات والأفكار والمذاهب التي ساهمت في دفع المدنية قدماً إلى الأمام.

وعليه سنحاول أن نتناول بالحديث بعض «المحطات» من حضارات وتيارات ومواثيق نعتبرها أساسية للحريات والحقوق دون أن نتوسع في ظروفها التاريخية الساكنة.

فنقسم هذا الفصل إلى:

- مبحث أول، نتناول فيه الجذور التاريخية والروحية للحريات والحقوق.
- مبحث ثان، وفيه ندرس الإطار الفكري والفلسفي للحريات العامة.
- مبحث ثالث، نرى فيه بعض الشرع والإعلانات العالمية والإقليمية الحديثة لحقوق الإنسان.

المبحث الأول: الجذور التاريخية والروحية للحريات العامة وحقوق الإنسان

الفقرة الأولى: الحضارات القديمة.

سنتعرض في دراستنا للنموذجين، الشرقي والغربي وهما يشتركان في خصائص أساسية كسيطرة الدين الكلية والسلطة المطلقة وتقسيم المجتمع إلى طبقات، بالإضافة إلى اشتراكهما في تطبيق أقسى العقوبات الجسدية والنفسية على الجرائم.

المطلب الأول: الحريات في الشرق القديم.

عندما نتحدث عن حضارة فذلك يعني ارتباط مجتمع معين بنوع وقدر من السلطة والنظام. وعودتنا إلى حضارة الشرق القديم يجب النظر إليها من وجهة الحضارة التي تمثلها ومن وجهة المرحلة التي تجوزها أو الدور الذي تعيشه في ذلك الزمن بعينه. وقد شكلت هذه الحضارات بداية التنظيم السياسي أو الطور الأول لبداية الفكر السياسي وبالتالي للسلطة تبعاً للقانون الذي صاغه أوغست كونت حول الأطوار الثلاثة لتاريخ الفكر الإنساني: الطور الثيولوجي، والطور الميتافيزيقي، والطور العقلاني الإيجابي.

فالطور الثيولوجي أو الديني هو الطور الذي سادت فيه أفكار سياسية تعود بالدولة لأصل ديني، وتتحدث عن حقوق الملوك الإلهية.

وهذه السمة هي التي طبعت الحضارات في الشرق القديم فعرفت المجتمعات السيطرة الكلية للدين، فالفكرة الدينية كانت مصدر كل شيء، المنظم لأفعال السلطان ولسلوك الناس، «كان الدين المرجع الأول والأخير لكل ما يأتيه الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته، ومعيار عاداته وأعرافه، وكان في تحكمه بالكائن الإنساني مطلق السلطان، فما كانت تقوم قائمة لشيء خارج إطاره... والدين كان أساس المجتمع وعماده به يتحدد المجتمع السياسي وعليه تقوم مؤسساته وقيمه جميعاً. فالانتماء إلى المجتمع لم يكن ناتجاً عن مجرد الإقامة فيه، بل عن الإيمان بآلهته وعبادتها التي لا تمتد خارج حدوده ولكنها ملزمة لكل أعضائه. ولم يكن الأجنبي يتمتع بحماية القانون المحلي ولا بحق التقاضي أو المثول أمام المحاكم، ولا يعتد بالعقود التي يجريها بما فيها البيع والشراء والزواج، وإذا ارتكب جريمة ما عومل كالرقيق ويحكم عليه بالموت إذا دخل الحرم المقدس للهياكل والاجتماعات الدينية»[1]. وهكذا فقد اتحدت السلطة السياسية مع السلطة الدينية، وأصبحت الشرائع تستقي من التعاليم الإلهية وباتت القوانين قوانين دينية خالصة.

---

(١) راجع ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٥٠.

وهذه الظاهرة شملت أرض مصر وبلاد ما بين النهرين منذ أوائل الألف الثالث قبل الميلاد، كما كانت لدى الصينيين وشعوب الهند واليابان. حتى أصبح الملوك آلهة أو ممثلي الآلهة على الأرض.

والبعض يرجع هذا الاعتقاد الديني إلى عامل الأسطورة[١] وهي «الصورة الفكرية الأولى التي حرر الإنسان بها نفسه من الواقع، وضمنها أفكاره حول العالم الخارجي طبيعياً كان أو اجتماعياً... فهي فلسفة الإنسان الأولى، وإن كانت فلسفة خيالية وغير منهجية... وتدلنا أقدم أساطير شعوب الشرق الأدنى كالسومريين والبابليين والفينيقيين والفراعنة، على أنهم خلعوا مفاهيم الحكم والسلطة والصراع والتنازع والحرب والسلم والنظام والعدالة على آلهتهم... وخلقت الآلهة الإنسان ليتحمل عنها أعباء الأعمال التي يقومون بها والحروب التي يخوضونها»[٢].

ونكتفي هنا بمثلين كصورة لهذه الحضارات، أولاً مصر الفرعونية، وثانياً بلاد ما بين النهرين.

أولاً: الحضارة المصرية.

عرفت مصر القديمة السلطة المطلقة والتي تجسدت بالفرعون، وارتكزت سلطة الفرعون على أساس ديني. فملكه جاء بقرار من الآلهة. بل كان هو الملك الإله في حياته وبعد مماته. وهو رمز الدين للبلاد كلها اجتمعت في يديه كل السلطات. فهو يملك الأرض وما عليها. فالجميع في خدمته يخضعون لأوامره ويتقاضون أجورهم من أمواله وهم موظفون لديه. قانون الفرعون هو الأعلى بل هو الوحيد الذي يطبق. فمن خالف قانونه خالف إرادة الله واستحق أقسى العقوبات. والفرعون هو الكاهن الأكبر الذي يعين سائر الكهنة بدرجاتهم ومراتبهم

---

(١) الاعتقاد الديني هذا يعود إلى عهد يسبق الديانات السماوية، المسيحية والإسلام.

(٢) راجع د. حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، ١٩٧٧، ص: ٤٢-٤٣.

«الذين يقومون على خدمة الآلهة في المعابد، ويتقبلون من الناس القرابين التي تقدم على مدار أيام السنة باسمه»[1].

إلى جانب وظيفة الفرعون الدينية، كانت له وظيفة عسكرية، فهو القائد الأعلى والمسؤول عن حماية البلاد من الاعتداءات الخارجية فهو الذي يقود جيشه ويكون قد تمرس على فنون القتال منذ الصغر لإحراز النصر.

أما السمة الثانية للمجتمع المصري القديم فهي انقسامه إلى طبقات وكل طبقة تنقسم بدورها إلى درجات وفئات:

أ ـ الكهنة: الذين يؤلفون الطبقة العليا في المجتمع ولهم تأثير كبير «باعتبارهم القيمون المباشرون على خدمة الآلهة، وعلى الشعب التمسك إلى درجة كبرى بعقائده الدينية المقدسة»[2].

ب ـ الحاشية والموظفون: وهؤلاء كانوا يمثلون الطبقة الأرستقراطية صاحبة الامتياز بالنسبة للمراكز والألقاب، وتشمل هذه الطبقة الوزراء والقضاة ورؤساء الإدارات حتى صغار الكتبة.

جـ ـ الضباط والجنود: الذين كانوا يتمتعون بوضع إجتماعي متميز وخاصة الضباط المنتسبون إلى أسر عريقة وكانوا يستفيدون من الأراضي والهبات التي يمنحها لهم الفرعون.

د ـ طبقة أصحاب الحرف والفلاحين: الذين يعملون لدى الإقطاعيين ويتقاسمون معهم المحاصيل.

هـ ـ العمال: الذين كانوا يقومون بالأشغال القاسية مثل العمل في المناجم وأعمال السخرة وقد عانت هذه الفئة أوضاعاً صعبة. وقد شهد المجتمع المصري القديم فئة دنيا وهي طبقة الرقيق، وهذه الفئة كانت تعامل معاملة الأشياء، تشرى وتباع، وغالباً ما تقوم بأعمال السخرة، وكانت في البداية ملكاً للفرعون ثم توزعت في خدمة باقي الطبقات.

---

(١) راجع د. خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢٧.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢٩ـ٣٠.

أما السمة الثالثة للمجتمع المصري فكانت تطبيق أقسى العقوبات الجسدية والنفسية على مرتكبي الجرائم، وخاصة إذا كانت هذه الجرائم تمس بأمن البلاد أي بشخص الفرعون، أو إذا كان المحكوم عليهم من الطبقات الاجتماعية الدنيا.

فكانت العقوبات تبدأ بالضرب إلى الجلد بالسوط إلى قطع اليد أو اللسان إلى الإعدام العادي أو المصحوب بالتعذيب كقطع الرأس أو إحراق المجرم مصلوباً أو وضعه على الخازوق أو تحنيط المجرم حياً.

هذه السمات التي ذكرنا ـ بتبسيط وإيجاز ـ وإننا لا نقصد التوسع بشرح تفاصيلها، قد تعطي صورة قاتمة وتطرح سؤالاً: إذا كان الوضع هكذا فما علاقته بالحريات والحقوق؟ خاصة أن السلطة المطلقة تتنافى مع الحرية وتقسيم المجتمع إلى طبقات يخرق مبدأ أساسياً للحقوق وهو المساواة وأن أشكال العقوبات التي كانت تتعرض للشخصية الإنسانية بأشد أنواع الأذى تتعارض مع أبسط حقوق الأفراد في إنسانيتهم.

إذن في مقابل هذه الصفات التي ميزت العصر الفرعوني شهدت الحضارة المصرية القديمة بعض المظاهر ـ في الحريات والحقوق ـ التي تعتبر متقدمة في ذلك العصر.

فقد كان المجتمع منظماً تنظيماً دقيقاً خاصة فيما يتعلق بتوزيع أنصبة متساوية من المحاصيل والأراضي الزراعية على الكهنة والجنود والمزارعين الذين كانوا يشكلون طبقات إجتماعية ثابتة ومتوارثة، كذلك الصناع والحرفيون حيث كان الأبناء يلزمون بالتدرب على مهن آبائهم ثم العمل فيها، وكان لكل مهنة أو حرفة رئيس يجيز العمل ويمنح رتب المهارة[١]...

وقد عرفت مصر الفرعونية مجموعة من الشرائع والقوانين ولا سيما الجزائية والمدنية، وكان المتقاضون متساوين في المحاكمة إذا تساووا في الطبقة الاجتماعية.

---

(١) راجع ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٥٤.

و«يقال بأن «الفرعون بوخوروس»، الذي تولى عرش مصر في أواخر القرن الثامن قبل الميلاد، أعطى البلاد دستوراً ينظم الحياة التجارية فيها»[١]. وكان الفرعون يسمح للمواطنين برفع شكاواهم ضد الولاة، أو حكام المناطق، مباشرة إليه، وكان يعاقب بقسوة أولئك الولاة الذين يقومون بممارسات تعسفية بحق الشعب[٢].

ومن القوانين ـ المتقدمة ـ ذلك الذي أصدره الملك أحمس الثاني الذي فرض على كل شخص التصريح سنوياً عن ثروته ومداخيله وفرض عقوبة الإعدام على من لا يقدم هذا التصريح أو يكون تصريحه كاذباً، بعدما تفشت حالات الغش والتهرب من الضرائب.

«وتميزت الحضارة المصرية القديمة بالمركز الخاص للمرأة التي تساوت مع الرجل في كافة الحقوق سواء في نطاق الأسرة أو في الحياة الاجتماعية، وربما كانت عادة زواج الفراعنة وأبناء الطبقات العليا من شقيقاتهم من بقايا نظام الأمومة حيث كان التوارث يتم بواسطة النساء حفاظاً على إرث الأسرة[٣]. وكان الاهتمام بالأطفال صفة مميزة من صفات المجتمع الفرعوني. فالأطفال يحاطون بعناية خاصة وبعطف كبير.

ثانياً: حضارة بلاد ما بين النهرين.

إن حضارة ما بين النهرين كبيرة الشبه بالحضارة الفرعونية في مصر، فقد كانت سلطة الملك البابلي مطلقة وهي مستمدة مباشرة من الآلهة، فالملك هو ممثل الإله على الأرض، ونظامه منزل من السماء والإله هو الذي يسميه ويعينه. فحمورابي مثلاً وهو سادس ملك تربع على عرش بابل في بلاد ما بين النهرين «عندما أعلن قانونه كان بذلك يريد إرضاء الإله الشمس «إله العدل» وأن يؤمن الحق في البلاد ويقضي على فاعل الشر والرذيلة، ويمنع القوي من إلحاق الأذى

---

(١) راجع خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢٧ـ٢٨.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٨.
(٣) راجع ضاهر غندور، ص: ٥٩.

بالضعيف»[1]، وهذه إرادة الإله وهو يقوم بتنفيذ هذه الإرادة كما جاء في مقدمة قانونه.

والملك هو الكاهن الأكبر، يقدم طقوس العبادة بنفسه ويعين الكهنة الذين يتولون أمور المعابد والهياكل ويديرون أملاكها ويقومون بالطقوس الدينية المختلفة، وكان لهؤلاء الكهنة سلطة واسعة وثروات طائلة شملت مساحات واسعة من الأراضي والعدد الكبير من العبيد والعمال. كما امتدت سلطة الكهنة على القضاء والعقود والسجلات الرسمية وشؤون التجارة والمال لتوطيد نفوذهم على المجتمع برمته.

أما المجتمع البابلي فقد كان يتألف من ثلاث طبقات: الأحرار والطبقة الوسطى (الموشكينو) أو المساكين وأخيراً العبيد.

أ ـ الأحرار: وكانوا يشكلون المواطنين الذين يتمتعون بحقوق المواطنية الكاملة كالكهنة والنبلاء وملاك الأراضي وأرباب الصناعات والتجار وكانوا يتميزون عن طبقتي الوسط والعبيد بالحقوق والمعاملات وامتلاك العدد الأكبر من العبيد. ولجهة التقاضي والتعويضات عن الأذى الذي يلحق بهم. وكان يطبق عليهم قانون السن بالسن والعين بالعين، فمن يقتل رجلاً حراً يقتل، ومن يكسر ذراع رجل حر تكسر ذراعه.

ب ـ الطبقة الوسطى: وتعتبر في مرتبة دون الأحرار وفوق العبيد، وأفرادها يتميزون على هذا الأساس من حيث الاعتبار في الحقوق والتقاضي والأجور، فامتيازاتهم تساوي نصف امتيازات الأحرار وأكثر من ضعفي العبيد. فمن يتسبب بإجهاض إبنة رجل حر يلزم بدفع عشرة مثاقيل من الفضة، بينما لا يدفع عن إجهاض إبنة رجل من الطبقة الوسطى سوى خمسة مثاقيل.

جـ ـ طبقة العبيد: وكان يعتبر العبد من الأشياء المادية التي تشرى وتباع، ذكراً كان أم أنثى، وثمنه بمعدل ثمن حمار ودون ثمن الثور. وتتكون هذه الطبقة

---

(١) راجع خضر خضر، ص: ٣٠.

من أسرى الحروب، أو نتيجة عمليات الشراء خارج الحدود، أو بيع الأب لأولاده أو استرهان دائن لمدينه وعائلته.

أما فيما يتعلق بالعقوبات الجسدية، فقد كانت تختلف بين طبقة وأخرى، وتطبق العقوبات القاسية كعقوبة الإعدام على عدد من الجرائم كالسحر وسرقة الهيكل، وعقوبة بتر الأعضاء، كالذي يضرب أباه يعاقب بقطع يده، والطبيب الذي يتسبب بموت مريض يعاقب بقطع أصابعه، وعقوبة الموت غرقاً على المرأة الزانية وشريكها وعقوبة الموت حرقاً على المرأة التي ترتكب الفاحشة مع إبنها.

لا شك أن هذه الظواهر في المجتمع البابلي تتناقض مع حقوق الإنسان وحرياته، وقد جاء أغلبها منصوصاً عليه في قانون أو شريعة حمورابي. ولكن لا بد هنا من التوقف للقول أن هذه الشريعة كانت تعتبر حسب كثيرين «أول تطبيق عملي، لنظرية الحد من السلطة المطلقة. لا بل هي أول «شريعة» في التاريخ المعروف إطلاقاً، إذ هي ترقى للقرن العشرين ق.م.

... وحمورابي، هذا الملك الفذ، يعتبر عن حق أول مشرِّع عرفه التاريخ القديم[1].

وأهمية قانون حمورابي أنه وضع ـ كما جاء في مقدمته ـ لإسعاد ورفاهية الشعب ولينشر الحق والعدل والسلام بين الناس. كما أنه اهتم بالتشريعات الاقتصادية من ملكية وتجارة وصناعة. ووضع قاعدة في أصول المحاكمات ما تزال مرعية الإجراء حتى يومنا هذا وهي أن الأصل براءة الذمة وعلى المدعي إثبات دعواه[2].

وأكد تشريع حمورابي على حقوق الأفراد تجاه الدولة، فكانت الدولة تتحمل مسؤوليتها عن حماية الفرد وأملاكه، فإذا ارتكبت سرقة ولم يقبض على السارق كان على الدولة أن تعوض عليه خسارته لتقصيرها في أداء مهمتها.

---

(١) راجع محمد ميشال الغريب، الحريات العامة في لبنان والعالم، طبعة ثانية، ١٩٨٠، ص: ١٤ـ١٥.

(٢) راجع رامز عمار، مرجع سابق، ص: ١٩.

أما فيما يتعلق بالأسرة في شريعة حمورابي، فأعطى القانون المرأة استقلالاً لشخصيتها القانونية فبإمكانها التملك وإدارة شؤون ملكها، والعقد هو شرط ضروري في الزواج، والزواج من امرأة واحدة هو السائد. ولكل من الزوجين حق طلب الطلاق أمام القاضي، عند توفر أسبابه، ولقاء تعويض مادي يفرض على المتسبب وكذلك المساواة التامة في الإرث بين الرجل والمرأة[1].

ولا بد في هذا المجال من كلمة على ما جاء في حضارة الشرق القديم، وأثر العامل الديني على السلطة المطلقة.

فالعامل الديني برأينا يدور في اتجاهين وذلك في كل عصر، وخاصة في المجتمعات الثيوقراطية القديمة.

الاتجاه الأول: يكون فيه العامل الديني سبباً وتبريراً لإطلاقية السلطة والاستبداد بها وهذا يعود لطبيعة الحاكم وإرادته الذاتية.

والاتجاه الثاني: قد يلعب فيه العامل الديني وازعاً ذاتياً ورادعاً يحمل الحاكم المطلق على الحد من سطوته وسلطانه على الناس. لا سيما عندما يكون هذا الحاكم شديد التدين متمسكاً بتعاليم الدين ووصايا الخالق فتدخل في صلب ضميره وتسير نهجه، وتحد مما تجمح إليه النفس البشرية من تسلط واستبداد[2].

أضف إلى ذلك العامل الأخلاقي، فإذا اجتمع هذا الأخير مع الاعتقاد الديني يشكلان معاً أساساً للعدل والسلام، رغم أن الأخلاقية تتعارض في نظر الكثيرين مع الحكم.

المطلب الثاني: الحضارة الهللينية (اليونان وروما).

تعتبر الحضارة الهللينية مصدراً مهماً للحقوق رغم ما شهدته من مظاهر تتناقض بطبيعتها مع حرية الإنسان وحقوقه، فهي تقوم على تمركز السلطة المطلقة المستمدة من الحق الإلهي في يد الحاكم وانقسام المجتمع إلى طبقات متمايزة،

(١) راجع ميشال الغريب، المرجع السابق، ص: ١٦.
(٢) راجع ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ١٤.

وهذا يعود إلى أن هذه المجتمعات القديمة لم تكن تميز كيان الفرد وحقوقه تجاه سلطة الدولة المطلقة.

بالمقابل شهدت هذه الحضارة أولى بذور الديمقراطية وأشكال الحكم المختلفة على يد بعض الفلاسفة الذين أعطوا أفكاراً وآراءً طبعت عصرهم وتخطته في بعض المسائل محاولة أن تجد وضعاً أفضل للإنسان.

أولاً: الحضارة اليونانية.

لقد ارتكزت الحضارة اليونانية في حكمها على المدينة ـ الدولة Polis، التي كانت تشكل بنظرهم الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية، والتجمع الأمثل للكائنات البشرية. كانت الإطار ذا الطابع المقدس للحياة المشتركة والتي تسير باستقلال تام عن الفئات البشرية الأخرى التي لها نفس الطبيعة، كانت تشكل وحدة سياسية مستقلة، تكفي ذاتها بذاتها، في مختلف النشاطات من سياسية واقتصادية واجتماعية. «وفي هذا الصدد، على الأقل، كانت تبشر بالدولة الحديثة»[١].

لكن هذه الدولة المدينة كانت تتمتع بسيادة مطلقة على الأفراد والممتلكات، وهذه السيادة مستمدة من أصول دينية وشرائع وعادات وتقاليد والتي تسمو على كل الإرادات الفردية.

وما نظرية الحق الإلهي التي قامت عليها الملكيات الأوروبية الحديثة سوى امتداد لهذا الاعتقاد الديني القديم.

ولم يكن للمواطن أي حق في اعتناق دين غير دين المدينة أو المجاهرة بالتشكيك بالآلهة، ومثل سقراط شاهد على ذلك عندما عوقب بالموت عن طريق شرب السم لأنه اتهم بكفره بالآلهة. وقد ظل اليونانيون يفسرون مؤسسات الحكم بأنها تقوم على أساس ديني، ففي أثينا كانت القرعة في تسمية الحكام ـ وهي وسيلة ديمقراطية ـ اختباراً دينياً لمعرفة الشخص الذي ترضى عنه الآلهة، كذلك

---

(١) راجع جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص: ١٥.

كانت عملية تسمية القناصل في روما تتم في أيام مقدسة بعد استنطاق الوحي الإلهي حول المرشحين ذوي الطالع الحسن[1].

وكان للمدن اليونانية سلطان مطلق على مواطنيها في الحياة العامة بدءاً بالخدمة العسكرية التي تدوم فترة كبيرة من حياتهم كأثينا وسبارطة، وحق مصادرة الثروات والأملاك، كما كان لها أن تحاكم مواطنيها ليس بسبب ارتكاب الجرائم فقط بل لمجرد الشك بهم وخاصة إذا كانوا يشكلون خطراً على النظام السائد وكانت عقوبة الإبعاد معروفة في مختلف المدن اليونانية، وكانت مشيئة الدولة تطال حتى حياة المواطن الخاصة، فكان يحرّم عليه البقاء عازباً في بعض المدن أو الزواج متأخراً. وكانت الدولة تفرض عليه مثلاً: شرب الخمر الصافي بينما تمنع النساء من تناوله. وكان الزي يحدد وفقاً للقانون وكذلك طريقة تصفيف الشعر، ومنع قانون أثينا على المرأة حمل أكثر من ثلاثة أثواب في سفرها. أما اسبارطة ففرضت حلاقة الذقن والشاربين بينما منعتها رودس وكانت مدينة بيزانس تعاقب كل من يضبط لديه موس حلاقة[2]. وكان المجتمع اليوناني ينقسم إلى طبقات:

- **طبقة الأشراف**: ومنهم الحكام والقضاة والكهنة وأركان الجيش والفرسان.
- **طبقة أصحاب المهن والتجار**.
- **طبقة الفلاحين والفقراء**: وهي الطبقة المحرومة التي تعمل غالباً بالأرض ومعرضة لاستغلال طبقة الأشراف والطبقة الوسطى.

أما المرأة في المجتمع اليوناني فلم تكن تتمتع بأي حق أو حرية سوى حقها ببائنتها وكانت خاضعة لوصاية أبيها، ومن ثم تنتقل هذه الوصاية إلى زوجها، كذلك لم يكن لها حق التقاضي أمام المحاكم إنما كانت تخضع لمحاكمة زوجها.

إلى جانب فئة الأجانب، الذين لم يكونوا يتمتعون بأي حق.

(١) راجع ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٢) راجع د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مؤسسة نوفل، ط ١، ١٩٨٩، ص: ٢٨.

وأخيراً فئة **العبيد والأرقاء** المحرومة من حقوقها وتأتي في أسفل السلم الاجتماعي والتي تقوم بخدمة طبقات الأحرار.

في هذا المجال، لا بد من القول أن التقسيم الطبقي والاجتماعي لم يكن واحداً في جميع المدن اليونانية، إنما كان لكل منها طبقاتها وتاريخها الخاص وأعرافها. . «وإذا حصل أن اتحدت، فإن اتحادها يكون جزئياً مؤقتاً ويفرضه خطر داهم»[١].

في هذه الأجواء «لم تكن للفرد حقوق وليدة شخصيته الخاصة وإنما كانت حقوقاً تابعة لمركزه في الجماعة»[٢].

فالحضارة اليونانية لم تعرف الحريات المدنية، كما أن المواطنين فيها لم يعرفوا الحرية الفردية وأما الحريات السياسية فكانت لطبقة من الشعب وليس لعامته، فالفرد كان أداة في خدمة الدولة وأن الدولة هي النظام الذي يسمو على الأفراد المكونين لها[٣].

أما جان جاك شوفالييه فيعبر عن الحرية في المدن اليونانية بأنها «ذات الطابع الخاص تمارس ضمن حدود الاحترام الواجب للحكام والقوانين: لا سيما تلك التي تؤمن الدفاع عن المضطهدين والتي بالرغم من عدم تدوينها، تلحق بالذي يخرقها احتقاراً كلياً. أما الحرية السياسية فإنها ليست مجرد قدرة على الفعل. إن ممارستها الفعلية إلزامية، أخلاقياً على الأقل: إن الأثينيين هم الوحيدون الذين يعتبرون من لا يهتم بشؤون المدينة ليس مجرد شخص كسول وعديم الطموح، وإنما هو شخص غير نافع وغير جدير بلقب مواطن نبيل»[٤].

في كل حال، يبين التاريخ أن الحضارة اليونانية عرفت بذور الحرية وبعض

---

(١) جان وليم لا بيار، السلطة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٣.
(٢) الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، د. غازي حسن صباريني، مكتبة دار الثقافة، ط ١، عمان ١٩٩٥، ص: ١٢.
(٣) المرجع السابق.
(٤) جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص: ٢٣.

الحقوق ومرت بتجربة مختلف أشكال الحكم، من الملكية إلى الأرستقراطية ثم الأوليغارشيه والطغيان وأخيراً الديمقراطية. وأن ديمقراطية أثينا تعتبر - حتى اليوم - بنظر الكثيرين مثالاً للديمقراطية المباشرة وللصفة التمثيلية، رغم أننا نرى هذه الديمقراطية كانت تطبق على فئة قليلة من الناس في مدينة أثينا دون الفئات الأخرى مما يتعارض مع حقيقة الديمقراطية الحقيقية.

ونجد بذور الحرية على يد بعض حكماء وفلاسفة اليونان، ومنهم سولون المشرع (٦٤٠ - ٥٥٨ ق.م) الذي اشتهر في أثينا «بصياغة القوانين التي تخفف من أعباء المواطنين الفقراء، وتزيل الفروقات الشاسعة بين الطبقات. وتؤمن المزيد من الحريات العامة»[١]. وأهم تشريعاته، إصدار عفو عام عن المحكومين بجرائم سياسية، تخفيف الضرائب عن الفلاحين، خفض ثروات الإقطاعيين العقارية، تحديد سلطة الأب على أولاده. فنزع منه حق الحياة والموت الذي كان يتمتع به تجاههم وحق بيع بناته[٢].

ونجد موقعاً مهماً في فلسفة أفلاطون عندما يطالب بمساواة المرأة والرجل في مختلف الميادين السياسية والإدارية معتبراً أن المرأة لا تقل كفاءة عن الرجل بل هي ند له[٣]. وهذا من صميم الحريات العامة.

وقد ركز أرسطو على المواطن الصالح «الذي يشارك في إدارة العدل وفي الوظائف»، وبالتالي لا تكون المشاركة الصحيحة في الحكم إلا بصلاح الحاكم وعليه «يصبح ضرورياً في هذه الحال أن لا يقتصر الصلاح على المدينة بل أن يحكمها مواطن أو مواطنون تتساوى لديهم الرغبة في الطاعة بالرغبة في إصدار الأمر»[٤].

وأرسطو أول من ميز بين وجهي الحرية عندما قال في كتابه السياسة «أن

---

(١) د. ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ٢٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) راجع في هذا المجال، موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٥.

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٨-٢٩.

الحرية ذات وجهين: الوجه الأول أن نكون بالتناوب حكاماً ومحكومين، والوجه الآخر أن يكون لكل فرد حرية التصرف كما يشاء. وقد تجلت فكرة الحرية في التعبير عن الحق الطبيعي الذي صوره الشاعر المسرحي سوفوكل (٤٩٤ ـ ٤٠٦ ق.م) في إحدى مسرحياته على لسان انتيغون Antigone التي قامت بدفن شقيقها القتيل، رغم منع الملك الطاغية «كريون» Créon بسبب خيانته في ساحة القتال، بقولها «لم أكن أعلم أن كائناً مثلك له القوة الكافية لمخالفة التعاليم السماوية غير المكتوبة، والتي لن تتغير، فهي لم توجد لا اليوم ولا الأمس، وليس لأحد يعلم متى كانت فهي خالدة لا تموت أبداً».

ثانياً: الحضارة الرومانية.

تميز العصر الروماني بفترة الحكم الطويلة التي امتدت قرابة الثلاثة عشر قرناً من الزمن، منذ تأسيس مدينة روما سنة ٧٥٣ ق.م حتى انهيار الأمبراطورية سنة ٤٧٣ ب.م وعرفت أثناءها روما أنظمة سياسية متعددة، كالملكية والجمهورية والديكتاتورية والأمبراطورية.

وشهدت تطوراً في مختلف الميادين ولا سيما الأساس الديني للسلطة حيث لم يختلف الأمر في البداية كثيراً لدى الرومان عما شهدته المدن اليونانية لما كان الملوك ممثلي الآلهة على الأرض. وهذه الفترة كانت ـ خاصة ـ أيام الملكية حيث اتسمت السلطة بالطابع الديني وكان الملك يمثل الوسيط بين الشعب والآلهة مستوحياً قوانينه منها، إلى جانب دوره السياسي المطلق. أما في عهد الجمهورية فقد شهدت روما فصلاً بين ما هو سياسي وما هو ديني «وأصبح القنصل حاكم الجمهورية، يتعاطى فقط بالشؤون المدنية»[(١)].

أما المجتمع الروماني فكانت الطبقية هي المسيطرة فيه، حيث ظل النزاع بين طبقتي الأحرار يطغى على تاريخ الأمبراطورية كله. فالطبقة الأولى كانت الأشراف والنبلاء «التي احتكرت لنفسها السلطة في مجلس الشيوخ ومجلس الشعب، والتي لم تكن تمارس أي عمل آخر خارج إطار هذا الدور السياسي» وطبقة العامة تتألف

---

(١) راجع د. خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٣٧.

من الفلاحين والمزارعين والمواطنين الأحرار الذين كانوا يقومون بأعباء الإنتاج الاقتصادي في ميادينه المختلفة، وبدور عسكري يتلخص بالدفاع عن الدولة، والمساهمة في حروبها الخارجية(١).

إلى جانب طبقة العبيد والرقيق التي فقدت صفتها الإنسانية وأصبحت أشياء مملوكة لأسيادها، فلهؤلاء حق الحياة والموت على عبيدهم وليس للرقيق حقوق خاصة به ومنها الزواج وحق التقاضي وإنما السيد هو المسؤول.

ونظراً لامتداد الأمبراطورية فقد عرفت شعوباً كثيرة عرفت بالغرباء أو الأجانب وهذه الفئة كانت موضع ازدراء ليس لها حقوق ولا تطبق عليها القوانين الوطنية.

أما منظمة الأسرة فكانت تتلاءم مع وضع البنية الاقتصادية في ذلك الحين عندما كان المجتمع الروماني في الفترة الأولى يتألف من فلاحين، معظمهم منصرفون إلى الزراعة، وكانت تتصف بتركيز السلطات تركيزاً قوياً وبنظام قاس داخل الجماعة المنزلية التي كانت أشهر منظمة إجتماعية بل المنظمة الاجتماعية الوحيدة التي لها بنية حقاً. فكان جميع أفراد الأسرة خاضعين لسلطة شديدة يمارسها الأب، الذي له وحده امتلاك الأهلية الحقوقية، أما بقية الأفراد فليست لهم أية مبادرة ولا أي استقلال مهما كان عمرهم ووضعهم الاجتماعي(٢).

والمرأة كانت خاضعة لسلطة أبيها ثم لسلطة زوجها الذي يملك حق الحياة والموت عليها كما لو أنها رقيق كما يمكن له بيعها أو رهنها وفاء لدينه. والأولاد كانوا يخضعون لسلطة الأب المطلقة، ينزل بهم أشد العقوبات، بما فيها عقوبة الإعدام، وفيما يخص الملكية، كان كل ما يجنيه الأولاد يعود للأب.

وفي القرن الثالث بعد الميلاد انقلب الرومان المزارعون إلى تجار، وانعكس هذا التبدل في بنيتهم الاقتصادية على الحقوق عندهم، فمنظمة الأسرة التي غدت

---

(١) المرجع السابق.

(٢) هنري ليفي برول، سوسيولوجيا الحقوق، منشورات عويدات، ترجمة عيسى عصفور، ط ٤، ١٩٨٩، ص: ١٠٩.

منذئذ خاضعة لاشراف المجتمع الكلي أصبحت أقل قسوة، وانعكس ذلك على تحرير المرأة من سلطة زوجها والولد من أبيه والعبد من سيده والأجنبي لم يعد يعامل معاملة الأعداء[١].

وعليه فيما يتعلق بالحقوق والحريات، لم يكن في العصر الروماني مفهوم واحد لحريات الإنسان، لأن الناس كانوا فئات متباينة ـ كما أسلفنا ـ يميزهم القانون بعضاً عن بعض. فتطورت هذه الحقوق ولكن بقيت ضمن فئتها أو طبقتها. ولتثبيت حكمهم قام الرومان بدراسة مؤسسات كل شعب يسيطرون عليه، فوجدوا عناصر قانونية مشتركة بينهم وبين هذه الشعوب[٢]، وأدركوا أن التعامل معهم «لا مفر منه وأن الغريب (الأجنبي) بحاجة لشرعة تحمي حقوقه عندما ينزل على شعوب أخرى في سبيل التجارة والتعامل، فأوجدوا قانوناً خاصاً «بالأجانب» عن مدينة روما عرف بقانون الشعوب (Jus Gentium) وأصبح اليوم نواة القانون الدولي»[٣].

وقد صدر في عام ٤٥١ ـ ٤٤٩ ق.م القانون الروماني المعروف بقانون الألواح الإثني عشر على أثر ثورة الفقراء وعامة الناس على طبقة الأشراف، وتعينت لجنة من قبل مجلس الشيوخ كلفت بوضع نواة لكل تشريع روماني لاحق، وبذلك أقر هذا القانون المساواة بين الناس في الحقوق، ووضع تشريعاً للعقوبات والمحاكمات وكذلك الأحوال الشخصية، ولكنه كان قاسياً في أحكامه، حيث أجاز استرقاق المدين الذي يعجز عن دفع الديون وأجاز كذلك إعدام اللصوص[٤].

ومن المسائل التي تناولها هذا القانون الإجراءات الشكلية، والإثبات واستدعاء الشهود، والحكم وتنفيذه، وإجراءات عقد الزواج والطلاق، وقواعد تحدد شرعية الأولاد والوصاية عليهم إلى أن جاء قانون كراكلا سنة ٢١٢ ميلادية

---

(١) المرجع السابق.
(٢) راجع د. غازي حسن صباريني، مرجع سابق، ص: ١٤.
(٣) د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٢٩.
(٤) راجع د. غازي صباريني، مرجع سابق، ص: ١٤.

يساوي بين شعوب الأمبراطورية، ويعطي حق المواطنية الكاملة لجميع الأفراد القاطنين على أراضيها، لكن دون أن يزيل الفوارق الطبقية أو يضع معالجة معقولة لأوضاع العبيد في ذلك الوقت. ولا بد في هذا السياق من ذكر الأمبراطور الروماني جوستينيان (القرن السادس الميلادي) وله فضل كبير في جمع التراث القانوني الروماني وتنسيقه وتفسيره وتكميله بتشريعاته الخاصة، وقد أسفر عمله عما دعي بمجموعة جوستينيان وهي المصدر الرئيسي للمعلومات عن القانون الروماني بنوع عام والحريات العامة بنوع خاص[١].

ويمكن القول أن الأمبراطورية الرومانية كانت ركيزة لولادة شرعات عرفتها أوروبا والعالم، جاءت نتيجة صراع استمر قروناً بين الفرد والسلطة الحاكمة، لا سيما أن الأمبراطورية شهدت بذور فكرة القانون الطبيعي على يد المفكر الروماني شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) وبزوغ فجر المسيحية التي كان للإنسان معنى جديد معها.

الفقرة الثانية: الجذور الروحية.

سنعالج في هذه الفقرة مطلبين، الديانة المسيحية وأثرها على الحقوق والحريات في مطلب أول، والديانة الإسلامية في مطلب ثان.

المطلب الأول: أثر الديانة المسيحية.

حملت المسيحية في رسالتها للعالم معنى جديداً للإنسان، وتعتبر ثورة متقدمة على صعيد حقوق الأفراد وحرياتهم.

وقد نشأت في مكان كان جزءاً من الأمبراطورية الرومانية، حيث لم يكن للفرد من قيمة ذاتية مستقلة خارج كيان الدولة التي كان لها سلطة مطلقة على الناس والحقوق[٢].

---

(١) راجع د. ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ٢٥.
(٢) راجع الفقرة السابقة من بحثنا (الحضارة الهللينية).

أما العنصران الأساسيان في تحول المفهوم في عصر الأمبراطورية فهما كرامة الشخصية الإنسانية من جهة وفكرة تحديد السلطة من جهة ثانية.

ففيما يخص الكرامة الإنسانية، انطلقت العقيدة المسيحية من نظرة الخلق الإلهي، فقد خلق الإنسان على صورته، ونفخ فيه من روحه ورفعه إلى مرتبة سامية. وفرقت هذه العقيدة بين الفرد كإنسان والفرد كمواطن، فالكائن ليس جزءاً صغيراً يذوب في جسد الدولة، لا قيمة له إلا من خلالها، بل هو مخلوق مستقل يتمتع بقيم وأهداف عليا وحقوق طبيعية فطرية ولدت معه، خالدة لأنها سماوية من صنع الله ولها طابع قدسي فهي تعود إليه.

أما العنصر الثاني والذي كان إنجازاً مهماً في الحد من صلاحيات الحاكم المطلقة فتمثل بدعوة السيد المسيح للفصل بين السلطتين الروحية والزمنية.

يؤكد ذلك ما جاء على لسان السيد المسيح بقوله الشهير «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

أما مناسبة القول فكانت في حادثة كما جاءت في الإنجيل، حين ذهب الفريسيون الراغبون بنصب فخ ليسوع بغية إحراجه أمام السلطة الرومانية فأوفدوا إليه تلاميذهم ليسألوه ـ بحجة أنه كان يعلم بكل صراحة طريق الله، دون أن ينظر إلى مقام الأشخاص ـ عما إذا كان جائزاً، دفع الجزية لقيصر أم لا. «لكن يسوع أدرك خبثهم، فقال «أيها المراؤون، لم تجربونني؟ أروني نقد الجزية» فأتوه بدينار. فقال لهم: «لمن هذه الصورة؟ وهذه الكتابة؟» قالوا له لقيصر». حينئذ قال لهم: «أوفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله». «فلم يستطيعوا أن يأخذوه بكلمة أمام الشعب، وتعجبوا من جوابه، وتركوه وانصرفوا»[١].

إذن لن يكون كل شيء لقيصر. فليس لقيصر أن يطلب كل شيء من الإنسان، بصفته الوريث للمدينة القديمة التي كانت دولة وكنيسة في آن واحد.. لقد حلت الثنائية المسيحية التي يكرسها تأسيس كنيسة المسيح محل الأحادية الوثنية[٢].

---

(١) جان شوفالييه، مرجع سابق، ص: ١٤٣.
(٢) المرجع السابق.

ومن تأكيد السيد المسيح أنه لم يرد إقامة دولة دينية قوله «أن مملكتي ليست من هذا العالم»(١).

وكذلك قوله في حادثة أخرى عندما طالبه أحد الأشخاص بتدخله في قسمة ميراث «من أقامني عليكم قاضياً أو مقسماً»، وقد اعتبر ذلك تمييزاً للسلطة القضائية عن السلطة الدينية. ومن بين المبادىء والتعاليم التي رسختها المسيحية الاهتمام بالقيم الروحية والأخلاقية المرتكزة على الحرية والمحبة والتسامح، فالله خلق الإنسان حراً ودعا إلى المحبة بين البشر على لسان المسيح «وهذه وصيتي أن تحبوا بعضكم بعضاً كما أحببتكم»(٢). أما التسامح فيظهر بأرقى صوره، «أحبوا أعداءكم. أحسنوا إلى مبغضيكم. من ضربك على خدك الأيمن، فأدر له الأيسر»(٣).

وقد ساوت المسيحية بين بني البشر، فقد كتب القديس بولس في رسالة إلى أهل غلاطيه «فليس بعد يهودي ولا يوناني، ليس عبد ولا حر، ليس ذكر وأنثى، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع». وفي رسالة ثانية إلى الكورنثيين «فأنا جميعاً قد اعتمدنا بروح واحد لجسد واحد، يهوداً كنا أم يونانيين، عبيداً أم أحراراً».

هذه المبادىء التي طالبت بوجوب خلق مجتمع يسوده السلام والعدالة بين البشر ظهرت جلية في سلوك الكنيسة على مستويات عديدة. فقد وضعت نظاماً واسعاً للصدقات وتوزيعها على الأيتام والأرامل والمرضى والعجزة وضحايا الكوارث، مثلما شجعت على بناء المستشفيات والمصحات ودور الأيتام والمشردين. وعملت على تحرير العبيد وعتقهم، فكانت تجمع المال من الأغنياء لشراء حرية الأسرى والسجناء من الرومان والبرابرة.

ووضعت الكنيسة تشريعات تضمن حقوق الأفراد ولا سيما الفقراء منهم ولم تعد تسمح بإهانة العاملين بأي شكل من الأشكال تحت طائلة العقوبة، وقد أعطت

---

(١) إنجيل يوحنا: ١٨ـ٣٦.
(٢) إنجيل يوحنا ١٥، عدد ١٢.
(٣) إنجيل لوقا: ٦ـ٢٧.

«قيمة إجتماعية كبرى للعمل، وعملت على إصدار تشريع يجعل من مسألة العمل بحد ذاتها المدخل الأساسي للارتقاء إلى المناصب الأخرى وأصبح العمل مأجوراً، والحوادث الناجمة عنه يجب أن يتحملها رب العمل وليس العامل[١].

ولكن هذا الدور للكنيسة لم يبق على مستوى واحد على مختلف الحقبات من تحقيق العدالة والمساواة، فقد تعرضت مهمتها لمد وجزر حتى بدايات الثورة الفرنسية التي أعلنت المساواة أمام الجميع، فالعبودية لم تلغ والتقسيم الطبقي بقي قائماً وشهدت الكنيسة فترات عديدة من الصراع على النفوذ بينها وبين الحكام.

ولا بد من الإشارة إلى أنه رغم الفصل بين الدين والدولة، إلا أن السلطة بقيت موجودة على الأرض تنفيذاً لمشيئة الله في عباده، ولذا فإن الخضوع لهذه السلطة هو خضوع للإرادة الإلهية، وطاعة الحكام واجبة ونرى ذلك واضحاً في رسائل القديس بولس المختلفة «ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة. فإنه لا سلطان إلا من الله. والسلطات الكائنة إنما رتبها الله. فمن يقاوم السلطان إذن، فإنما يعاند ترتيب الله». وكذلك «فليستمر كل واحد في العيش في الوضع الذي قسمه له الله، وكما وجده دعاء الله. . أيها العبيد، أطيعوا سادتكم الجسديين في كل شيء لا بخدمة العين فعل من يرضي الناس، بل بسلامة القلب وخشية الرب»، وهذه الطاعة واجبة ولكن بكل إنصاف ومحبة، «أيها السادة أدّوا إلى عبيدكم ما هو عدل وإنصاف، عالمين أن لكم، أنتم أيضاً، سيداً في السماء»[٢]. ودعا القديس بولس المسيحيين أن يتصرفوا كأحرار، لا كمن يتخذ «من الحرية ستاراً للخبث».

أما على صعيد العائلة فاعتبرتها المسيحية مقدسة لأنها تنجم عن زواج مقدس وأدانت الزنى باعتباره انتهاكاً لهذه القدسية، ودعت إلى وحدة العائلة كونها مؤسسة مستقلة تتضمن نظاماً عضوياً وموحداً[٣].

---

(١) أنظر خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٤٢.
(٢) راجع جان شوفالييه، مرجع سابق، ص: ١٤٥.
(٣) راجع خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٤٤.

وتحولت سلطة الأب من حق مطلق إلى رعاية على عائلته ولم يعد يملك حق الحياة والموت على أبنائه وزوجته وخفف من أسباب الطلاق، ولم يعد للسيد حق ملكية تجاه الرقيق يستخدمه ويعذبه كيفما يشاء وأصبح قتل العبد جريمة مماثلة لقتل الحر واعترف بزواج الأرقاء وحق تكوينهم أسرة.

ورفع الدين الجديد من شأن المرأة، وأصبحت مكرمة محترمة ومتساوية بالرجل.

فوالدة السيد المسيح مريم العذراء، كانت ترافقه، وصعدت معه الجلجلة ووقفت أمام صليبه. والنساء كن يرافقنه في تجواله، جنباً إلى جنب مع الرجال. وعندما أتوا المسيح بزانية ضبطت بالجرم المشهود، بقصد رجمها، خاطب الناس قائلاً: «من لم يكن منكم دون خطيئة، فليرجمها بحجر»[1].

المطلب الثاني: أثر الديانة الإسلامية.

جاء الإسلام ينظم الحياة الإنسانية كلها، فهو دستور لعلاقات البشر فيما بينهم ولنظام حكم قائم على الحق والعدل والمساواة. هو تصور متكامل عن الألوهية والكون، نقل الفرد من الجاهلية إلى النور، ومن عبادة الأصنام والوثنية إلى عبادة الإله الواحد، ومن المجتمع القبلي حيث التنازع والتقاتل وحيث تسود قوانين العشيرة إلى حالة الإخاء والتعايش في وحدة دينية سامية.

أما الإنسان فقد سما به الإسلام إلى مرتبة رفيعة ﴿ **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم** ﴾[2]، ومن حيث مكانته ﴿ **إني جاعل في الأرض خليفة** ﴾[3].

وإذا كانت حقوق الإنسان وحرياته قد تكرست في العصور الحديثة مع الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩ والمواثيق الأخرى ومنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨، فإن هذه الحقوق جسدتها

(١) راجع ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ٣١.
(٢) سورة التين، الآية: ٤.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

العقيدة الإسلامية قبل أربعة عشر قرناً من هذه المواثيق وضمت مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ومصدر هذه الحقوق الشريعة الإسلامية المرتكزة على القرآن الكريم والأحاديث النبوية والسنّة. فالنظام الإسلامي دين ودولة، والله هو مصدر كل الحقوق وبالتالي كل الحريات، ﴿ **إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله** ﴾[1]، ﴿ **والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء إن الله هو السميع البصير** ﴾[2]، ﴿ **إن الحكم إلا لله أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إياه** ﴾[3]، ﴿ **وأن أحكم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم** ﴾[4].

وصحيح أن السلطة في الإسلام مستمدة من الدين ولكن ليست سلطة دينية «فلا كهنوت في الإسلام» والنبي ليس ملكاً أو رئيساً، ففي آيات كريمة، ﴿ **قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك، أن اتبع إلا ما يوحى إلي** ﴾[5] ﴿ **وما على الرسول إلا البلاغ** ﴾[6]، ﴿ **فذكّر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر** ﴾[7].

وعندما انتقل الأمر للخلفاء، فالخليفة لم يكن رئيساً دينياً، وليس له حق التصرف في الدين وأركانه، بل له اختصاصات دنيوية، ويسهر على تطبيق أحكام الدين دون أن يتصرف في غير ما تنص عليه الشريعة الإسلامية[8].

ولكن التطور التاريخي للدولة الإسلامية لم يبق في اتجاه المحافظة على أصول الخلافة ومبادئها، و «إنما تحول بها نحو الملك القائم على الغلبة والوراثة،

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٠٥.
(٢) سورة غافر، الآية: ٢٠.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٤٠.
(٤) سورة المائدة، الآية: ٤٩.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ٥٠.
(٦) سورة المائدة، الآية: ٩٩.
(٧) سورة الغاشية، الآية: ٢١ و٢٢.
(٨) راجع غازي صباريني، مرجع سابق، ص: ١٨.

كما نشأت في أحضانه سلطة شبه دينية.. تفتي وتستفتي في عظائم الأمور، ومنها تنصيب وخلع السلطان الذي أضحى أيضاً «ظل الله على الأرض»[1].

وذلك لاعتبارات سياسية ولصراع على السلطة والنفوذ الذي أدى بأصحابه إلى الخروج عن الكثير من المبادىء الإسلامية الصحيحة وشوه بعض الحكام والذين نصبوا أنفسهم أولياء على الدين الصورة الحقيقية بممارساتهم المختلفة.

وعليه يمكن بناء النظرية الإسلامية لحقوق الإنسان وحرياته استناداً إلى الأفكار الواردة في التشريع الإسلامي، وسنتناول أولاً مبدأ المساواة لما يشكله من حق أساسي يؤمن إنسانية الإنسان، ثم نتعرض لأهم الحقوق والحريات.

المساواة:

كرس الإسلام المساواة بين الناس كمبدأ أساسي للحقوق، فكل الناس ينحدرون من آدم وإلى الله مرجعهم. قال النبي الكريم «أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد وكلكم لآدم وآدم من تراب». وقامت المساواة بين الناس أمام أحكام الشريعة، وأمام القضاء، وأمام الأعباء العامة وفي مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بلا تفرقة بسبب اللون أو الأصل أو الجنس أو اللغة في عصر يقوم على الطبقية والتمييز بمختلف أشكاله.

وكان مصدر المساواة، القرآن الكريم والسنة النبوية، فقد جاء في آية كريمة ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾[2]. وفي قوله تعالى: ﴿ **إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم** ﴾[3].

وهكذا فقد ساوى الإسلام بين البشر من حيث «إنسانيتهم أولاً: وإيمانهم ثانياً»[4] لا فرق بينهم بسبب طبقة أو أصل اجتماعي أو غني أو فقير، ففي حديث

---

(١) راجع ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٧٠.
(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٣.
(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٠.
(٤) خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٤٦.

شريف قال النبي «الناس سواسية كأسنان المشط لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى». وقد سار الخلفاء الراشدون على نهج القرآن والسنّة ولهم مواقف عديدة في هذا المجال فالخليفة عمر بن الخطاب في كلام له «إن الله ليس بينه وبين أحد نسبٌ إلا بطاعته، والناس شريفهم، ووضيعهم في ذات الله سواء».

والمساواة أمام القضاء تظهر في مختلف المصادر التي ذكرناها وتقوم على العدل والإنصاف والاستقلالية، يقول الله في كتابه ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً** ﴾[1].

وفي قول للرسول يبين فيه أهمية مبدأ المساواة «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، فوالله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها».

وفي كتاب أرسله الإمام علي إلى الأشتر النخعي عندما عينه والياً على مصر يقول له «أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده، ومن خاصمه الله أدحض حجته، وكان لله حرباً حتى ينزع أو يتوب».

وبنفس النهج خطب عمر بن الخطاب بعد توليه الخلافة بقوله: «يا أيها الناس أنه والله ما فيكم أحد أقوى من الضعيف حتى آخذ الحق له، ولا أضعف عندي من القوي حتى آخذ الحق منه». كذلك طبق الإسلام مبدأ المساواة أمام الوظائف العامة تبعاً لاختيار الأصلح والأجدر ﴿**إن خير من استأجرت القوي الأمين**﴾[2]، وفي حديث للنبي «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح منه فقد خان الله ورسوله».

وجاء الإسلام ورفع من شأن المرأة وكرمها وحرم قتلها أو احتقارها ومنحها

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٢) سورة القصص، الآية: ٢٦.

ذات الحقوق التي أعطاها للرجل، بعد أن كانت شخصاً هامشياً مهدور الحقوق في الجاهلية، يمكن دفنها حية عند الولادة.

فالله يخاطب الرجال والنساء بلا تمييز أو تفرقة سواء في اتباع الأوامر أو في اجتناب النواهي[1] ﴿ **إن المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، والقانتين والقانتات، والصادقين والصادقات، والصابرين والصابرات . . .** ﴾[2].

والمرأة في الإسلام تتمتع بالأهلية المدنية الكاملة قبل الزواج وبعده، مثلها مثل الرجل. فقد منحت حق التصرف بأموالها وممتلكاتها ما دامت قد بلغت سن الأهلية، كما أعطيت الحق في إبرام العقود والتصرفات القانونية، دون أن تخضع لأية وصاية.

كما أعطاها الإسلام الحرية في اختيار الزوج بحيث لا تتزوج إلا بعد موافقتها[3].

كذلك حرم الإسلام على الأزواج المساس بحقوق وأموال زوجاتهم ﴿ **وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً** ﴾[4].

أما مبدأ تعدد الزوجات في الإسلام فهو مقيد ومشروط بتحقيق المساواة الكاملة والعدالة التامة بينهن وهذا الأمر من الصعوبة تحقيقه أو حتى فيه استحالة وكأنه إباحة في معرض المنع، عندما نقرأ الآية الكريمة قراءة صحيحة ﴿ **فانكحوا ما طاب لكم من النساء، مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة** ﴾[5] و﴿ **لن تعدلوا** ﴾، فجاءت «لن» في الآية الثانية بمثابة المنع الصريح.

---

(١) راجع عبد الغني بسيوني عبد الله، مرجع سابق، ص: ٣١٧.
(٢) سورة الأحزاب، الآيات: ٣٥ـ٣٦.
(٣) راجع بسيوني عبد الله، ص: ٣١٩.
(٤) سورة النساء، الآية: ٢٠ـ٢١.
(٥) سورة النساء، الآية: ٣.

وفي مجال التمييز بين المرأة والرجل في الإرث ﴿ **يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين** ﴾[1] يرده البعض[2] إلى مسألة قوامة الرجل في الأسرة ﴿ **الرجال قوامون على النساء** ﴾[3] وتوضح هذه الآية آية أخرى ﴿ **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم** ﴾[4].

إذ أن الرجل هو المكلف بالإنفاق على الأسرة كلها من زوجة وأولاد، والرجل يقوم بالدفاع عن أسرته وحمايتها من كل اعتداء، لذلك عهد إليه بالقيادة والرئاسة.

وشدد الإسلام على تحريم وأد البنات، وعلى منع قتل الأولاد مخافة الفقر أو الإملاق وهي عادات كانت شائعة في الجاهلية ﴿ **وإذا الموؤدة سئلت، بأي ذنبٍ قتلت** ﴾[5]، ﴿ **ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم** ﴾[6].

وتعرّض الإسلام للرق، وكانت ظاهرة الرق منتشرة قبل الإسلام نتيجة الحروب القبلية الكثيرة التي سهلت الاسترقاق، والفقر الذي يؤدي بصاحبه ـ عندما يضطر إلى الاستدانة ولا يستطيع الوفاء بديونه ـ إلى استعباده من قبل صاحب رأس المال، وكذلك عملية المتاجرة بالرقيق القادمين من مناطق مثل بلاد الروم وفارس والأسرى الذين يتحولون إلى عبيد. فعمل الإسلام على محاربة هذه الظاهرة تدريجياً وحاربها وحض على تحرير العبيد بوسائل مختلفة.

فجعل تحرير الرقيق كفارة للكثير من الذنوب كالقتل خطأً ﴿ **ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة** ﴾[7].

والحنث باليمين كفارته تحرير رقبة ﴿ **لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم**

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١.
(٢) راجع بسيوني عبد الله، ص: ٣٢٠.
(٣) سورة النساء، الآية: ٣٤.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.
(٥) سورة التكوير، الآية: ٨ و٩.
(٦) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.
(٧) سورة النساء، الآية: ٩١.

ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ﴾[1]، ﴿ **والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا** ﴾[2].

وحث على إعتاق العبيد المؤمنين بالإسلام ﴿ **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً** ﴾ [سورة النور: ٣٣].

وألغى استرقاق الأسرى ﴿ **ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض** ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وفرض مساعدة الأرقاء والعبيد من بيت المال ومن صدقات المسلمين، ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب** ﴾ [سورة التوبة: ٦].

وفي حديث شريف «من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه».

أما فيما يتعلق بالحريات والحقوق الأخرى، فحددها الإسلام بشكل واضح وشامل ورسم كيفية ممارستها ضمن الأصول المنصوص عليها في القرآن والسنّة.

فجاءت الدعوة عالمية لجميع الناس بدون تمييز، لتنهي عبودية الإنسان لأخيه الإنسان وتجعل العلاقة بين الكائن وربه علاقة مباشرة.

إذن الحرية في الإسلام أصل عام يمتد إلى كل مجالات الحياة، نكتفي بذكر أهمها والتي تندرج في إطار الحرية الشخصية، والحرية السياسية والفكرية، والحريات والحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

فالحق في الحياة من الحقوق الأساسية أولاه الإسلام عناية خاصة باعتباره كائناً حياً أراد الله له الحياة، واستحق تكريم الخالق ﴿ **ولقد كرمنا بني آدم** ﴾ [سورة الإسراء: ٧٠]. وحرم القتل، واعتبر قتل أي إنسان قتلاً للإنسانية جمعاء، وحماية روح أي فرد تعادل حماية أرواح النوع الإنساني بأسره، ﴿ **من قتل نفساً**

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٨٩.

(٢) سورة المجادلة، الآية: ٣.

بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ﴾[1]، كما يقول تعالى ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾[2].

وحمى الإسلام حق الأمن للإنسان في كفالة سلامته، ونفسه، وماله وعرضه ومنع تحقيره أو تعذيبه سواء من الأفراد أو من الدولة، وأقر مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾ [سورة الإسراء: ١٥]. ﴿ لا عدوان إلا على الظالمين ﴾ وقوله تعالى ﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ﴾ [سورة النحل: ١٢٦].

ويقول الرسول «كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله». و«ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق» البخاري الجزء ٨ كتاب الحدود ص ١٩٨.

وأضفى الإسلام على المنزل حرمة خاصة تمنع أي إنسان من الاعتداء عليه أو دخوله بدون استئذان صاحبه ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها، حتى يؤذن لكم، وإن قيل لكم إرجعوا فارجعوا هو أزكى لكم، والله بما تعملون عليم ﴾[3].

وحرمة الحياة الخاصة وعدم التعرض للسمعة والشرف، ﴿ ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً ﴾ [سورة الحجرات: ١٢] ﴿ ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابذوا بالألقاب ﴾ [الحجرات: ١١]. ﴿ ويل لكل همزة لمزة ﴾ [الهمزة: ١]، ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لا يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ [النور: ٤].

ومنع التعذيب «لا تعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس يعذبهم الله يوم القيامة» حديث شريف.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٢.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.
(٣) سورة النور، الآية: ٢٧-٢٨.

وحرية التنقل ﴿ **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور** ﴾ [سورة الملك: ١٥].

وأما فيما يتعلق بحرية العقيدة والرأي، فقد أقر الإسلام لكل إنسان الحق في اختيار العقيدة التي يريد دون إكراه من أحد ﴿ **لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي** ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٦] ﴿ **فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر** ﴾[1]. وفي آية كريمة ﴿ **ادع إلى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ [النحل: ١٢٥]. ﴿ **ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** ﴾ [يونس: ٩٩].

وقد جعل النبي الجهاد بالرأي أفضل الجهاد «إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». وقال «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». والحرية السياسية تظهر في مبدأ الديمقراطية الذي أقره الإسلام لإدارة شؤون الناس ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩] ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ [سورة الشورى: ٣٨].

وهذا المبدأ يعني حق مشاركة جميع المسلمين على قدم المساواة في المسؤولية بين الحاكم والأفراد، ففي حديث شريف «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

وكفل الإسلام حق الملكية بطريق شرعي، كما أن للأفراد حرية التصرف في الأموال المملوكة والتعامل فيها سواء بالبيع أو الهبة أو الوصية. ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم** ﴾ [النساء: ٢٩]. واحترام حقوق الآخرين والوفاء بالعهود ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾ [سورة المائدة: ١]، ﴿ **وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم** ﴾ [النحل: ٩١]، والأمانة والعدل ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾ [النساء: ٥٨] و﴿ **أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان** ﴾ [سورة الرحمن: ٩]. و﴿ **يا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا**

---

(١) سورة الغاشية: الآية: ٢١-٢٢.

الناس أشياءهم ﴾ [سورة هود: ٨٥]. وأحل الله البيع وحرم الربا ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة** ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٠].

وأقر الإسلام لكل فرد في المجتمع الحق في ممارسة عمل مناسب يكفل له العيش الكريم وتلتزم الدولة بإيجاد الفرص لطالبيه حتى يكون لكل فرد مهنة أو عمل يكون بمثابة مصدر للعيش. واعتبر الإسلام العمل واجباً على كل قادر عليه ليساهم في تقدم المجتمع ويحمي نفسه من العوز والالتجاء إلى الطرق غير الشرعية[١]. إذ يقول تعالى: ﴿ **فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله** ﴾ [سورة الجمعة: ١٠]. و﴿ **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه** ﴾ [سورة الملك: ١٥].

وفي حديث شريف «ما أكل أحد طعاماً قط خير من أن يأكل من عمل يده، وأن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده». و«لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي الجبل فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره فيبيعها خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»[٢].

المبحث الثاني: الإطار الفكري والفلسفي للحريات العامة

إن تاريخ الحريات رهن بتطور الظروف والمناخات التي تشهدها الحضارات المختلفة عبر تعاقب العصور. فالحضارات القديمة التي بحثناها أعطت للحريات والحقوق بعض بذورها ولكن شكلت السلطة المطلقة والعوامل الدينية المرتبطة بها، وكذلك طبيعة المجتمع الطبقي آنذاك عائقاً كبيراً أمام كثير من الحريات وحاجزاً بوجه بعض الفئات الشعبية.

وقد شهد العالم فيما بعد العديد من المفكرين والفلاسفة الكبار الذين جاءوا يعتقون الحريات من قواعدها الدينية ويقيمونها على أسس عقلانية جديدة، مستمدة من المفاهيم الطبيعية والعوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية، وقد ساهموا بتأسيس

---

(١) راجع بسيوني عبد الله، مرجع سابق، ص: ٣٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص: ٣٣٦.

نظريات جديدة عن السلطة وعلاقتها بالفرد وكانت ركيزتهم في بناء هذه العلاقة هي حرية الإنسان.

وقد أثرت أفكار هؤلاء الفلاسفة والمفكرين في إذكاء الثورة الفرنسية وصياغة إعلان حقوقها، وكذلك في بلورة الشرع والإعلانات المختلفة، العالمية والإقليمية لحقوق الإنسان.

بالإضافة إلى ما شهده القرن التاسع عشر والقرن العشرون من تيارات فكرية ومذاهب والتي تعتبر أساساً لتشكيل أنظمة الحكم السياسية الحديثة والمعاصرة.

وعليه لا بد لفهم واقع حرية الفرد وعلاقته بالسلطة من دراسة مختلف التيارات الفكرية والمدارس الفلسفية.

الفقرة الأولى: النظريات الفلسفية.

تعددت النظريات الفلسفية وتباينت بتعدد أصحابها، وهنا سنحاول دراسة أهمها ومنها:

- مدرسة القانون الطبيعي.
- نظرية العقد الاجتماعي.
- فلسفة عصر الأنوار.
- نظرية الحرية الاقتصادية.

المطلب الأول: مدرسة القانون الطبيعي.

تعود فكرة القانون الطبيعي إلى جذور عميقة في التاريخ، فقد عرفتها الحضارات القديمة حين حاول بعض الحكام إعطاء رعاياهم بعض الحقوق[١]، ثم عرفت هذه الفكرة بشكل واضح في كتابات الفلاسفة اليونان والمدارس العديدة التي شهدها الإغريق وخاصة المدرسة الرواقية.

---

(١) راجع الحضارات القديمة، المبحث الأول من هذا الفصل.

وقد رأينا ذلك في دفاع أنتيغون في مسرحية سوفوكليس أمام الملك كريون مذكرة إياه بحقها الطبيعي بدفن أخيها[١] وأن سلطان الملك مهما بلغ لا يصل إلى حد مخالفة هذا الحق الموجود منذ الأزل.

والفلسفة الرواقية كانت تقوم على الإيمان بوحدة الطبيعة، وتساوي البشر في مدينة عالمية تخلق مجتمعاً تعيش فيه كل شعوب الأرض كشركاء متساوين. إنها «فن العيش المستند على وعي علاقاتنا مع الكون». إن الكون هو المدينة الكبرى، المدينة العالمية، التي يتعايش فيها البشر والآلهة، والتي يرتبط فيها كل واحد بالآخرين، ويحكمها القانون أو العقل الكلي، القائم على الطبيعة، العناية الإلهية، القدر، الله[٢]. فالرواقي سينيكا (1 - 65) يعود غالباً للطبيعة، إنها الركن الذي لا يتغير وحجر الأساس للخير، والحق الدائم والأساسي، إن المساواة في الطبيعة البشرية لدى الجميع، عبيداً كانوا أم سادة وحرية النفس، مهما كان الجسد مكبلاً لا تشكلان موضوعاً للتساؤل[٣].

وقد تأثر فقهاء الرومان بفلسفة الرواقيين وخاصة المفكر والخطيب الروماني الشهير شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) الذي طور بوضوح الموضوع الأساسي المتحدر من الرواقية حوالي منتصف القرن الأول قبل الميلاد، وهو موضوع القانون الطبيعي، المدعو لانتشار واسع فيما بعد.

فالقانون الطبيعي كما يراه شيشرون، هو القانون الحقيقي أو العقل المستقيم، المطابق للطبيعة المنتشر لدى كل الكائنات، المتفق دائماً مع نفسه، وغير القابل للتلف... هذا القانون لا يسمح بإدخال أي تعديل عليه، إذ من غير الجائز إلغاؤه، لا كلياً ولا جزئياً.. إنه نفس القانون الواحد الأبدي والثابت الذي يحكم كل الأمم، وفي كل الأزمنة[٤].

وهو أيضاً حسب شيشرون، القانون المنقوش في طبيعتنا، هو العقل السامي

(١) راجع الحضارة اليونانية من المبحث السابق.
(٢) راجع المدرسة الرواقية، شوفالييه، مرجع سابق، ص: ١٢٢ـ١٢٣.
(٣) شوفالييه، المرجع السابق.
(٤) شوفالييه، مرجع سابق، ص: ١٣٠.

وقوة الطبيعة الكلية والمبدأ الموجه للإنسان الذي يعيش مستقيماً. فبواسطته يرتبط الإنسان بالألوهية ويرتبط البشر فيما بينهم، كما لو أنهم ينتمون لنفس المدنية، التي هي الكون الذي ينظمه ويحكمه المبدأ الإلهي[١].

إن الطبيعة ستكون الحجر الأساسي للحقيقة ولصلاحية النظام القانوني للمجتمعات المنظمة. وهذه الطبيعة تجعل كل البشر متساوين ومتشابهين لأنهم جميعاً يمتلكون العقل. وقد وضعت الطبيعة لدى الجميع الشعور بالعدل لكي يأتي الجميع لمساعدة بعضهم البعض.. إلا أن الفساد الذي تسببه العادات السيئة يأتي لسوء الحظ ليولد ويقوي بقعاً سوداء، بحيث تنطفىء تلك الشعلة الجميلة التي أشعلتها الطبيعة فينا.

وفي القرن الثالث عشر نرى للقانون الطبيعي موقعاً مميزاً لدى القديس توما الأكويني الذي جعله موافقاً للقانون الإلهي القائم على الحق والعدالة فهو «إذ يرى أن الطبيعة جعلت البشر يحيون في ظل الحكومات، يعود فيشترط أن تكون الحكومات عادلة حتى تنسجم مع الطبيعة، ويرى أن معايير العدالة شأن وضعه الخالق وتشاهده عين العقل في الإنسان[٢].

إذن فكرة القانون الطبيعي بقيت متصلة عند الأكويني بالصفة اللاهوتية وتعاليم الكنيسة المسيحية، ولم تتحرر من «الطبيعي اللاهوتي» إلا تدريجياً ونرى ذلك واضحاً في أواخر القرن السادس عشر والسابع عشر على يد فلاسفة أمثال هيجو غروسيوس وصموئيل بوفندورف اللذين يعتبران من مؤسسي هذا المذهب في العصر الحديث والعاملين على إعادة تنشيط وتحديث الحق الطبيعي.

أ ـ هيغو غروسيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥):

نشر المفكر الهولندي هيغو غروسيوس الملقب بأعجوبة هولندا كتابه الشهير قانون الحرب والسلم في باريس سنة ١٦٢٥ وقد أهداه إلى لويس الثالث عشر الذي منحه حق اللجوء في فرنسا، بعد أن نفي من بلاده هولندا بسبب آرائه

(١) راجع المرجع السابق، ص: ١٣١.
(٢) راجع موريس كرانستون، مرجع سابق، ص: ٣٥.

ومواقفه السياسية. وقد لقي هذا الكتاب نجاحاً كبيراً واعتبر من أهم مؤلفات القانون الدولي الذي يعالج القضايا الدولية العامة، التي كانت تطرحها آنذاك العلاقات المتزايدة والمتشابكة بين الدول. وفيه دافع غروسيوس عن حق الأمم الطبيعي في التجارة الحرة بين الجميع. معتبراً أن مبادىء القانون الدولي تنبثق عن القانون الطبيعي ليؤكد حق بلاده باستخدام أعالي البحار مثل بقية الشعوب بعكس ما تدعيه البرتغال. وهو يرجع بحقه الطبيعي إلى الطبيعة نفسها، التي تحملنا على السعي لعقد صلات مع أمثالنا، ويختار لذلك النزعة الاجتماعية الطبيعية وميل كل فرد لأن يعيش مع أمثاله بسلام، ضمن جماعة حياتية منظمة، كما تقترح عليه أنوار إدراكه وعقله السوي. إلا أن هذا العقل يجعلنا نعرف أن عملاً ما يكون أخلاقياً نزيهاً أو غير نزيه تبعاً لتوافقه أو عدم توافقه الضروري مع الطبيعة العاقلة والاجتماعية.

وإن الله خالق الطبيعة هو الذي يأمر بهذا العمل أو يمنعه، إن الحق الطبيعي هو الذي لا يتغير مثله مثل الطبيعة والعقل، ويهتم غروسيوس اهتماماً علمياً بشكل ما بإضفاء أساس مستقل عن كل عقيدة دينية على المبادىء التي وضعت لتفرض نفسها على كل الأمم: إن الطبيعة الإنسانية المنظور لها بذاتها هي التي قدمت له هذا الأساس[1].

فهو رغم إيمانه بالله خالق الكون والطبيعة فقد رفض الخلط بين ما هو طبيعي وما هو إلهي، واضعاً أسس المنهج الجديد المتحرر من علم اللاهوت والذي يأمل من خلال رد فعل ضد الطاعة العمياء للتقاليد من أن يخضع ميدان العلاقات الاجتماعية السياسية للوضوح والبداهة الرياضيين[2].

ب ـ صموئيل بوفندورف (١٦٣٢ ـ ١٦٩٤):

تأثر بوفندورف ـ وهو رجل قانون ومؤرخ ألماني ـ بغروسيوس الذي يعتبره أستاذاً له. ودرس فلسفة القانون الطبيعي بعمق، واعتبره البعض المنظر الحقيقي للقانون الطبيعي.

---

(١) راجع شوفالييه، مرجع سابق، ص: ٣١٤ـ٣١٥.
(٢) المرجع السابق، ص: ٣١٥.

ألّف كتاب «القانون الطبيعي والدولي» سنة ١٦٧٢ والذي شرح فيه آراءه وفكرة القانون الطبيعي.

فهذا القانون بالنسبة له هو الضروري، الثابت، الذي لا يتبدل، والذي يمليه العقل السليم وطبيعة الأشياء، ولذلك يرى أن «من واجب السلطة أن تسن القوانين التي تؤدي إلى التقيد بالقوانين الطبيعية، لأن قوانين الطبيعة لها كل السلطة لإلزام الناس حتى ولو لم تصرح بها كلمة الله المعلنة لأنها غنية عن البيان»[(١)].

ويقول بوفندورف أن الله خلق الأفكار والعادات التي تحكم أفعال البشر وطباعهم من أجل إدخال النظام والجمال في الحياة الإنسانية وأن الله ينظم استخدام حرية الإنسان ويعين له الحدود. والإنسان يوجد خاضعاً للعلاقات الاجتماعية بسبب الأوضاع العامة للمجتمع الإنساني الذي يصبح جزءاً منه بعد ولادته وكذلك بسبب الشروط الخاصة التي يولد فيها، وهي حالات أخلاقية تنتج بعض الحقوق وتولد بعض الواجبات. هذه الحالة الاجتماعية يسميها بوفندورف حالة الطبيعة[(٢)].

بعد عرضنا لبعض الأفكار والتعريفات عن القانون الطبيعي، من خلال أصحابه، لا بد من كلمة حول فعالية هذا القانون وقوته. باعتبار أن أساس هذا القانون الحقوق الطبيعية للإنسان، الذي سبق وجوده وجود المجتمع، وعليه فإن الحقوق نشأت مع الإنسان يستمدها من طبيعته الشخصية الإنسانية لا من الدولة. فهذه الحقوق سبقت الدولة وكذلك هي مستقلة عن التعاليم الدينية. ولكن السؤال، هل تبقى هذه الحقوق مستقلة عن قواعد السلطة القانونية المنظمة للمجتمع، فتصبح «أكثر ما تستطيع أن تفعله هو دورها في توجيه السلوك، ولا تستطيع أن تفصل في نزاع دقيق؟»[(٣)].

كما أنه يرى البعض من الفقهاء القانونيين «في القانون الطبيعي وفي الحقوق

---

(١) راجع ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٩٥.
(٢) راجع خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٦٢.
(٣) غازي صباريني، مرجع سابق، ص: ٢٤.

الطبيعية مجرد صيغ فكرية مجردة من كل قيمة قانونية حقيقية لكونها لا تلزم ولا تستتبع أية جزاءات في حال انتهاكها»[١]. «وإذا كان ذلك لا يعني أن تلك الحقوق قد حظيت بالاحترام والتقدير على صعيد الممارسة، إلا أن أحداً لم يجرؤ على التنكر لها أو الادعاء بأن الإنسان غير جدير بها أو هو لا يستحقها»[٢].

هنا نعود لنتساءل هل الحقوق الطبيعية مختلفة عن حقوق الإنسان الأساسية التي أقرتها الشرع الدولية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والدساتير المختلفة لمعظم الدول؟.

البعض يعتبر أن الحقوق الإنسانية هي صيغة عالمية للحقوق الطبيعية[٣] بعد تطورها. ويرى الدكتور ملحم قربان أن نظرية «حقوق الإنسان، ليست في جوهرها، سوى نظرية الحقوق الطبيعية، وقد تلبست لباس العصر ـ على الموضة ـ بعدما مرت في أروقة الأمم المتحدة وصالاتها الواسعة»[٤]. لا بد إذن برأينا من التمييز بين الحقوق الطبيعية كمباديء وكحالة تعيش ضمنها هذه الحقوق.

بمعنى، إذا كان الحق الطبيعي هو البديهي الذي نعود به إلى الطبيعة أي إلى الأصالة، فحق الحياة والحرية والمساواة والعدالة هي بهذا الإطار حقوق طبيعية، ونفس هذه الحقوق تعتبر بلا شك إنسانية يحميها الإعلان العالمي وتشكل مبادىء أساسية يضمنها الدستور الحديث.

فهي من هذه الجهة لا تختلف إذن بنظرنا عن الحقوق الإنسانية الأساسية.

وإذا نظرنا إلى هذه الحقوق كحالة تسبق وجود الدولة، أي عندما يعيش الإنسان في الحالة الطبيعية، تصبح الحقوق الطبيعية بذاتها بدون قوة: فلا مفر حينئذ من إقامة سلطة تعلنها وتشكلها ـ فتمنحها قوة القانون ـ وتفرض فعاليتها

---

(١) راجع هاني الرضا، مرجع سابق، ص: ٣٣.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق، .ets، ص: ٣٢.
(٤) د. ملحم قربان، محاضرات مستنسخة في الحقوق الطبيعية، مطبوعات الجامعة اللبنانية كلية الحقوق، للعام ٧٩ـ٨٠، ص: ٣٢٦.

بالإكراه. فيصبح القانون الطبيعي حسناء رائعة الجمال تعيش في غابة تكثر فيها الوحوش، ودستوراً لمدينة مثالية أو نظاماً لمجتمع ملائكي لا حاجة فيه لحاكم.

ولكن الإنسان إنسان في كل زمان وفي كل عصر وهو بحاجة لحاكم، والقانون الطبيعي على هذا الأساس لا يشكل قوة كافية لحرية حقيقية. فالإكراه ضروري لحماية هذا القانون كأي قاعدة قانونية أخرى.

وهكذا يعتبر روسو «ما لم تدعم القانون الطبيعي قوة إكراهية فعالة يظل مبدأ غير ذي فوائد تطبيقية مضمونة. بل قد تتردى الحالة أكثر من ذلك. ويحدث عندما تستغل القانون الطبيعي هذا معزولاً عن القوة الرادعة، فئة من المواطنين المنحرفين... ما لم يجعل القانون الطبيعي جزءاً من القانون الوضعي يظل مطلباً هوائياً غير ذي جذور واقعية ثابتة يخدم الأشرار ويضر بالأبرار»[1] لأنه حسب روسو، الحقوق الطبيعية «يتمتع بها الإنسان الطبيعي في الحالة الطبيعية، في الحالة السابقة، تاريخياً أو فكرياً، للحالة المدنية».

وعلى هذا الأساس لا بد من سلطة والتي عبّر عنها روسو بالعقد الاجتماعي.

بكلمة أخيرة، الحق الطبيعي بذاته هو حق بالقوة، ينتقل إلى حق بالفعل بوجود السلطة.

المطلب الثاني: نظرية العقد الاجتماعي.

تعتبر نظرية العقد الاجتماعي امتداداً لفكرة القانون الطبيعي، إذ تصور خروج الإنسان من حالته الفطرية ليصبح عضواً في مجتمع منظم.

فهي تقوم على فكرة تطوير الحالة الطبيعية التي كان يعيش فيها الإنسان وسط ظروف لا تؤمن له السلام والاستقرار ولا تحمي حقوقه رغم أن هذه الأخيرة بديهية.

---

(١) راجع د. ملحم قربان، الحقوق الإنسانية، مرجع سابق، ص: ٤٨ـ٤٩.

وبعد إعادة النظر في هذه الظروف انطلق الإنسان من حاجته لقوة تستطيع أن تضمن له هذه الحماية، وهذه القوة كانت نواة للسلطة التي لا بد منها.

من هنا برزت فكرة العقد القائم على اتفاق الجماعة لإقامة نوع من التنظيم الذي يضمن لها الأمن والاستقرار.

فنظرية العقد الاجتماعي، من المذاهب الفلسفية التي تفسر ظاهرة وجود السلطة والدولة وأن نشأتها تكون نتيجة اتفاق بين الأفراد وهكذا يكون الأصل تعاقدياً يفرض نوعاً من العقد يربط ما بين الأفراد الذين يعيشون في إطار المجتمع.

وعليه، هذه الفكرة ليست جديدة، فقد عرفتها الفلسفة اليونانية، وناقشها أفلاطون في كتاب القوانين حيث ميز بين العقود التي تنظم الحياة الخاصة للأفراد والعقد المبرم بين الحكام والمحكومين، وأرسطو في كتاب السياسة. وعرفتها العصور الوسطى، والنظم الإقطاعية، وعبر عنها القديس توما الأكويني في الميثاق بين الملك ورعاياه على أساس العدل والمساواة، معتبراً أن القانون الوضعي للدول يجب أن يطابق المبادىء الأخلاقية الأساسية المعروفة تقليدياً بالقانون الطبيعي(١).

على أن نظرية العقد الاجتماعي لم تبرز بصورة واضحة ولم تحتل هذه المكانة الخاصة في الفكر السياسي إلا في القرن السابع والثامن عشر مع بروز الأفكار الليبرالية في أوروبا.

وفكرة العقد الاجتماعي استعملت أساساً عند كثير من المفكرين والفلاسفة لمقاومة السلطة الاستبدادية المطلقة للأمراء والملوك وضمان وحماية الحرية الفردية من تسلط الحكام.

فيما استخدمها البعض الآخر ليبرر أنظمة الحكم الاستبدادية والحق المطلق للملوك.

وقد ظهر كثير من أسماء الفلاسفة الذين اعتنقوا مذهب العقد الاجتماعي،

---

(١) راجع موريس كرانستون، مرجع سابق، ص: ٣٥.

ودافعوا عنه كل حسب اتجاهاته. ومن أبرز هؤلاء ثلاثة هم توماس هوبز Hobbes، جون لوك Locke وجان جاك روسو Rousseau، باعتبارهم ممثلي هذا المذهب.

وهكذا اتفقت نظريات هؤلاء على إرجاع نشأة الدولة إلى فكرة العقد، لكن اختلفت آراؤهم بشأن حالة الفطرة السابقة على العقد، وبصدد أطراف العقد، وفيما يتعلق بالنتائج المترتبة على عملية التعاقد.

وسنعرض لبعض أفكار كل من هؤلاء المفكرين الثلاثة لتوضيح كيفية قيام السلطة على أساس تعاقدي.

أولاً: نظرية توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩).

تأثرت فلسفة هوبز بعوامل مختلفة، طبعت أفكاره وصاغ على أساسها نظريته في العقد الاجتماعي.

من هذه العوامل ظروف مجتمعه التي عاش فيها، وطبيعته الخاصة ونظرته المتميزة للإنسان والطبيعة البشرية.

فقد عرف هوبز عصراً شهد حروباً عديدة وثورات داخلية مختلفة، وتميزت الفترة التي عاش فيها بالاضطراب والفوضى في إنكلترا. إذ كان الصراع على أشده بين آل ستيوارت الأسرة المالكة والبرلمان بزعامة كرومويل، والذي انتهى بانتصار هذا الأخير وإعدام ملك إنكلترا شارل الأول. مما اضطر هوبز للهرب إلى فرنسا خوفاً من انتقام الجمهوريين منه بسبب تأييده علناً للسلطة الحاكمة.

إضافة إلى الأجواء السياسية المضطربة، كان هوبز الذي قال عن نفسه «الخوف وأنا توأمان» مبتلياً دائماً، وبشكل غير عادي، بمزاج حساس من الخوف.

وقد زاد هذا الخوف المناقشات العديدة حول سلطات الملك والتي شهدها خلال دراسته في جامعة أوكسفورد موحية له بحروب أهلية[1].

(١) راجع شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٢٣.

في باريس نشر كتابه الشهير الليفياتان (Leviathan) عام ١٦٥١ الذي يجسد فيه فلسفته الفكرية والسياسية وقد ضمنه آراءه حول العقد الاجتماعي.

ينطلق هوبز من حالة الإنسان الطبيعية، فيصور الإنسان أنه فاسد بطبعه، أناني، ذئب على أخيه الإنسان. والفرد لا يعيش منعزلاً، وكل فرد يجد في كل فرد منافساً له. وكل فرد يعتبر عدواً لكل فرد، وهو في حالة حرب، إفتراضية على الأقل مع كل فرد. وهكذا يصبح الكل في حالة حرب، إفتراضية على الأقل، مع الكل، وذلك نظراً لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم.

في مثل هذه الحالة لا يكون هناك من قانون غير قانون القوة والحيلة. فالقضية ليست قضية عدل أو ظلم، وليست قضية مالك ومالي، إن ما يعود لكل إنسان هو فقط ما يستطيع أن يمتلكه، وما لديه القوة على الاحتفاظ به.

إن ما يسود في هذه الحالة «وهذا هو الأسوأ من كل شيء، هو الخوف والخطر الدائم بحدوث موت عنيف. ولهذا فإن حياة الإنسان تتميز فيها بالعزلة، وتكون شبه حيوانية وقصيرة»[1]. وهكذا لا بد للإنسان من الخروج من مثل هذه الحالة، الرغبة في القوة، الرعب من الحرب، شريعة الغاب، شيء لا يحتمل قد يؤدي بالبشرية إلى الفناء.

يقول هوبز أن الإنسان لديه الإمكانية للقيام بذلك، بفضل بعض غرائزه وعقله. فهذه الغرائز تدفعه لطلب السلام خوفاً من الموت، أما عقله فيوحي له بقواعد ملائمة لاتفاق سلمي، تتجلى في القوانين الطبيعية التي يمكن لجميع الأفراد أن يتفاهموا حولها. عندها يقوم البشر الطبيعيون من أجل حماية مصالحهم والدفاع عن أنفسهم بالتوافق على التخلي عن الحق المطلق في كل شيء، وعن حرياتهم الأساسية، وتفويض إدارة شؤونهم إلى هذا «الشخص الاصطناعي» الذي يسميه الليفياتان أو الوحش، وهذا الوحش ليس سوى السلطة أو الدولة.

وتصور هذا الليفياتان الكبير تم «من أجل حماية الإنسان الطبيعي والدفاع عنه.. والذي تعتبر السيادة فيه روحاً مصطنعة تعطي الحياة والحركة للجسد كله.

---

(١) المرجع السابق، ص: ٣٢٦.

والثواب والعقاب هما أعصابه. وغنى وأموال جميع المواطنين قوته. وسلامة الشعب وظيفته. والعدالة والقوانين هي عقله وإرادته المصطنعين. الوفاق هو صحته والتمرد هو مرضه، والحرب الأهلية هي موته»(١).

وعليه، فإن هذا الليفياتان يمتلك سلطة سيدة فوق كل سلطة أخرى للأفراد الذين قبلوا بالتنازل عن حرياتهم وحقوقهم والاتفاق فيما بينهم، بواسطة ميثاق أو عقد إجتماعي، إلا أن هذا العقد يتم بين البشر الطبيعيين بمعزل عن صاحب السيادة ولا يلزم أحداً سواهم.

فالحاكم مستبعد من الخضوع للعقد لأنه ليس طرفاً فيه، وبالتالي لا يلتزم بشيء تجاه الأفراد الذين تنازلوا عن حريتهم طوعاً واختياراً.

أما سلطة هذا الحاكم فمطلقة، وغير قابلة للتجزئة، وسيادته غير محدودة، فالعقد الذي ينشئها لا يخضعها لأي موجب، سوى توفير السلام والطمأنينة للمتعاقدين. والسيف هو حد السلطة، أما الاتفاقيات فلا تشكل بدون السيف إلا عبارات جوفاء غير قادرة على أن تضمن للناس أقل قدر من الأمن. إن الأفراد سينتظرون من السلطة حماية فعالة لقاء طاعتهم لها.

وقد برر هوبز نظرته للسلطة هذه وقد أدرك مغالاته، بأن ليس هناك من خيار إلا بين السلطة المطلقة أو الفوضى الكاملة، وأي سلطة خير من اللا سلطة.

أما قانونه فهو قانون من يملك السلطة، فليس من مشرِّع آخر غير السيد، فهو الذي يسنّ القانون ويلغيه.

من هذا كله، يبدو هوبز كأنه داعية إلى نظام توتاليتاري فردي من دون حدود. فالدولة هي الكلية القدرة وهي فوق أي نقد أخلاقي.

ولكن بالمقابل، على هذه السلطة أن تفعل كل ما هو ضروري من أجل توفير خير مهم لرعاياها وهو السلام والحماية.

---

(١) راجع جاك شوفالييه، أمهات الكتب السياسية من مكيافيللي حتى أيامنا، آرمان كولان، باريس ١٩٤٥، ط ٤، ص: ٥٣٠.

وهوبز إذا كان قد أفرط في السلطوية «فإنما فعل ذلك من أجل عامة البشر. فهو يقول إن عقيدته وضعت «من أجلكم أيها القراء» وعلى رجاء «أن لا تدعوا الرجال الطامحين الذين يوغلون في دمائكم ليصلوا إلى سدة السلطان»[1].

ثانياً: نظرية جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤).

جون لوك فيلسوف ومفكر إنكليزي، ولد في ظل الصراع الذي شهدته بلاده بين الملكية المطلقة والبرلمانيين المطالبين بالحد من سلطة الحكام والثورة على أعمالهم التعسفية.

وتأثر لوك بأبيه المؤيد لكرومويل والذي شارك في الانتفاضة ضد الملك شارل الأول.

فكان لوك منذ نشأته من أنصار الملكية المقيدة وداعية للحد من إطلاقية السلطة ولذلك دافع عن ثورة سنة ١٦٨٨ دفاعاً كبيراً، و«مشروعه الأساسي هو استعمال الحرية وصيانتها» ويعتبر لوك مؤسساً لمذهب الفردية الليبرالية. اهتم لوك بالفلسفة والسياسة إلى جانب دراسته الطب، وقرأ لديكارت واستمد من هوبز الكثير من أفكاره وانطلق منه ليؤسس نظريته في العقد الاجتماعي، لكن الفرق بينهما كبير. فقد وافقه في وجود حالة طبيعية للأفراد سبقت وجود العقد، واتفق معه في نقطة البداية وهي وجود عقد انتقل بمقتضاه الأفراد من حالة الطبيعة إلى حياة المجتمع المنظم. إلا أنه اختلف معه في تصوره لحالة الأفراد في حياتهم الطبيعية وكذلك في تحديد أطراف العقد ومضمونه وما سيترتب عليه من نتائج وآثار.

نشر لوك كتابه «مقالتان في الحكم المدني» سنة ١٦٩٠ يرد فيه على روبرت فيلمر الذي دافع عن الحكم المطلق. فيفضح لوك في المقالة الأولى المبادىء والأسس الخاطئة لفيلمر وأتباعه التي تعتمد على انبثاق السلطة الملكية المطلقة من السلطة الأبوية، وهي مستمدة من السلطة التي منحها الله لآدم. ويبحث في المقالة الثانية أصول نشأة الحكم المدني الصحيح وحدوده وغاياته الحقيقية.

---

(١) موريس كرانستون، مرجع سابق، ص: ٥٦.

فينطلق لوك بدوره من الحالة الطبيعية للبشر، لكنه يرى الوضع الطبيعي بشكل مخالف لهوبز. إن حالة الإنسان الطبيعية بالنسبة له هي حالة حرية ومساواة، وليست حالة حرب محتملة للكل ضد الكل. إنها ليست إباحية لأنها محكومة بحق طبيعي يفرض نفسه على الجميع.

ويرى لوك بأن الإنسان كائن واع وحر يعيش في جو يسوده حسن النية والسلام والطمأنينة، يقوم بأعماله ويتصرف بأملاكه كما يشاء، والبشر متساوون ضمن سنة الطبيعة وحدها، والعقل هو المرجع لتلك السنّة يعلم البشر جميعاً أنهم متساوون وأحرار.

وحالة الناس الطبيعية قبل العقد كانت إجتماعية، أما بعده فصارت حالة سياسية.

ولكن لماذا وكيف انتقل البشر من الحالة الطبيعية إلى حالة المجتمع السياسي؟.

لماذا؟ يقدم لوك الجواب لما كانت تثيره الحالة الطبيعية فيعتبر أنه «إذا كان الإنسان حراً لهذه الدرجة التي قيل عنها في هذه الحالة.. وإذا كان سيداً مطلقاً لشخصه وأمواله، ومساوياً لأكبر الناس، فلماذا يتخلى عن حريته؟ ولماذا يترك هذه الأمبراطورية، ويخضع نفسه لسيطرة وسلطة قوة أخرى مهما كانت؟»[1].

الجواب حسب لوك، لأن الإنسان الطبيعي لم يكن يتمتع بالحقوق العديدة إلا بشكل عابر. وكانت هذه الحقوق معرضة دائماً لتعديات الآخرين كما كانت غير مضمونة بالإجمال لأن الناس هم القضاة في حل مشاكلهم في الحالة الطبيعية لذلك يشير إلى نواحي النقص في هذه الحالة ليميزها عن حالة المجتمع المنظم.

ويؤثر هذا النقص على الأحكام المنبثقة من الحق الطبيعي، فتكون هذه الأحكام متحيزة، وقوة تنفيذها غير متناسبة، وتختلف الأحكام التي يصدرها

---

(١) راجع جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٨١.

الأشخاص المختلفون في القضايا المماثلة[1]. وعليه فالأمر يتطلب ثلاثة شروط لعلاج هذا النقص:

١ ـ قانون قائم ومحدد، ومعروف ومقبول بموجب إتفاق عام كمعيار للخير والشر.

٢ ـ قاض كفء يطبق هذا القانون بلا تحيز.

٣ ـ قوة إكراهية من أجل تنفيذ أحكام القاضي حسب الأصول.

فالبشر الطبيعيون يقومون بالتخلي عن وضع كان يفتقد لكثير من الأمن ولو أنه كان وضع حرية في سبيل الانتقال إلى وضع أفضل.

صحيح أن كل فرد هو قاض ومسلح، لكن كل فرد يتحيز لمصلحته الخاصة، الأمر الذي يجعله في آن واحد قاضياً وجلاداً للقانون الطبيعي، لهذا يجب البحث عن ملجأ في مجتمع، وفي حمى قوانين تقيمها حكومة أو سلطة مدنية، يتم فيها تنازل كل فرد عن سلطته في العقاب لهذه السلطة.

أما الجواب على كيف يتم الانتقال، فيكون عن طريق العقد، ففي سبيل الانتقال إلى الحياة الأفضل المنشودة يتعاقد الأفراد أو الشعب مع الشخص الذي اختاروه ليتولى مهمة الحكم في الجماعة، ويتم التنازل له بمقتضى هذا العقد عن جزء من حرياتهم وحقوقهم ـ وليس عن الكل ـ من أجل قيامه بأعباء الحكم وحماية حقوق الجميع.

فطرفا العقد الاجتماعي عند لوك هما الشعب من جهة والحاكم من جهة أخرى على عكس هوبز حين قرر أن الحاكم ليس طرفاً وبالتالي لا يعتبر مسؤولاً عن أعماله، في حين يعتبر عند لوك طرفاً ومسؤولاً وإذا أخلّ بشروط التعاقد، يصبح العقد لاغياً.

وهذا العقد يقوم على الرضى، فتنازل الأشخاص عن جزء من حقوقهم

---

(١) راجع عمر عبد الحي، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي في العصور الحديثة، مطبوعات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٦، ص: ٦٦.

يكون باختيارهم وموافقتهم بإرادة حرة، ويتم الانتقال بالرضى التام من جانب الأفراد الذين كانوا يتمتعون بالحرية والمساواة فيما بينهم، وإن طاعتهم للسلطة ليست بمثابة خضوع أو قهر، وليس من المتصور أن يرتضوا الخضوع لحاكم مستبد أو أن يقبلوا الحكم المطلق لأنه غير مشروع[١].

إن الرضى الممثل بالأكثرية يستطيع أن يولد حكومة شرعية في العالم و «يلح لوك في كل مناسبة على موافقة الشعب كأساس وحيد، ولا بديل عنه، للشرعية»[٢].

إن السيادة تبقى إذاً للشعب كله، والإرادة هي الإرادة العامة التي يجب أن يطيعها الجميع شعباً وحكومة، فالسلطان يمارس مهامه طبقاً للقانون، مراعياً في ذلك الحقوق الطبيعية للأفراد التي يضمنها العقد، وإذا أخلّ الحاكم بواجباته فمن حق الشعب الثورة عليه وعزله.

«فغاية الحكم هي خير البشرية. وأيهما أفضل: أن يكون الشعب معرضاً دائماً لإرادة طاغية لا حدود لها، أم يكون الحكام أحياناً معرضين لمواجهة مقاومة عندما يقومون باستعمال سلطتهم استعمالاً فاحشاً ومفرطاً... إن هؤلاء الحكام، بتصرفهم بشكل مخالف للغاية التي نصبوا من أجلها، وباستعمالهم للقوة بلا مبرر.. جعلوا أنفسهم مذنبين.. أي بإعادة حالة الحرب»[٣].

وبكلمة أن موافقة الشعب تكون دائماً مشروطة، وخاضعة للسلوك الجيد للحكام، الذي يقيّم تبعاً لحقوق الأفراد الطبيعية والتي لا يمكن التنازل عنها وهي الحياة، والحرية والملكية[٤].

ثالثاً: نظرية العقد الاجتماعي عند روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨).

جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau، فيلسوف فرنسي ولد في جنيف

---

(١) راجع بسيوني عبد الله، مرجع سابق، ص: ٧٩.
(٢) جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٨٣.
(٣) راجع المرجع السابق، ص: ٣٨٦.
(٤) المرجع السابق، ص: ٣٨٨.

من أسرة فقيرة. ويعتبر من المفكرين المهمين الذين تركت نظرياتهم آثارها في المجتمع الفرنسي وخاصة الثورة التي انبثق عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩، وعرفت كتاباته صدى كبيراً في أوروبا والعالم.

نشر كتابه الشهير «العقد الاجتماعي» «Le Contrat Social» سنة ١٧٦٢ الذي ضمنه أفكاره في الحرية والسلطة.

ينطلق روسو كما فعل هوبز ولوك، من انتقال الأفراد من حالة الطبيعة إلى حياة الجماعة المنظمة بمقتضى عقد إجتماعي، إنما يتبع طريقة مختلفة في تصوره.

يرسم روسو صورة رومنطيقية لإنسان ما قبل المجتمع السياسي المنظم، فيراه كان يعيش في حالة فطرية ملؤها السعادة والبراءة والهناء، خيِّر بطبعه، تلقائي التصرف حسب حاجاته وغرائزه، يؤمن مصالحه الفردية بعفوية.

كان إنسان روسو إذن في حالته الطبيعية صالحاً، «ولكن المجتمع أفسده». فالفرد لم يكن يشعر بالتفاوت بالثروه والحياة مع الآخرين، ولكن مجموعة من الظروف تآمرت على الإنسان، فحولت حياته من حالة الفطرة البريئة إلى حالة الحياة الاجتماعية، فصار شريراً أنانياً كما وصفه هوبز منذ أن صار كائناً إجتماعياً، وأصبح بعدها جشعاً يسعى لتحقيق مطامعه الشخصية.

ويرى روسو أن المدنية وتطور الحياة الاقتصادية والصناعية في المجتمع السياسي كانت وبالاً على البشر، حيث قضت على سعادة الإنسان. ونتج عن ذلك تفاوت واضح في الملكية الخاصة وفي الحقوق والحريات بين الأفراد.

ويؤكد روسو أن حق الملكية يظهر التمايز بين الغني والفقير، وهذا هو العهد الأول للا مساواة. إن انقطاع المساواة سيؤدي لأفظع فوضى. وخصوصاً لارتباطه بتكاثر الحاجات الذي يميز الإنسان الاصطناعي، إنها أولوية الظهور على حساب الوجود[1]، من هنا تأتي الحاجة لحل، لكي لا يهلك الجنس البشري،

---

(١) راجع شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٨١.

فيكون الخلاص عند روسو بواسطة ميثاق أو عقد يؤسس لسلطة تفرض النظام في المجتمع الجديد.

وهذا الميثاق أو العقد الاجتماعي لا يعتبر صحيحاً إلا بموافقة الإرادات الحرة لجميع أفراد الجماعة. وعليه لا بد من تجميع قوى كل الأفراد بغية تشكيل قوة تؤمن الحماية لكل شخص ولأمواله. وبواسطتها يتحد كل فرد مع الجميع، ولا يخضع مع ذلك إلا لنفسه ويبقى حراً مثلما كان من قبل.

ويرى روسو أن القوة وحدها لا تنتج أي حق «أي حق هذا الذي يزول عندما تتوقف القوة؟» و «إن القوة صنعت العبيد الأولين، وجبنهم أدامهم عبيداً».

لقد ولد الإنسان حراً طليقاً ومع ذلك فهو مقيد في كل «مكان بالسلاسل. إن من يعتقد بأنه سيد الآخرين هو الذي لا يكف عن أن يكون عبداً أكثر منهم»[١].

وهكذا يطلب روسو سلطة سياسية شرط أن تحافظ على العمل الذي يكون الشعب بواسطته شعباً، وبها لا يتخلى الفرد عن صفته كإنسان وعن حقوق الإنسانية.

والمشاركة بالعقد تكون بتنازل الفرد كلياً عن كل حقوقه لكل الجماعة، وأن يمنح نفسه بكامله للجميع ـ وهو شرط متساوٍ بالنسبة للجميع ـ إن منح نفسه للجميع يعني إذن أن لا يمنح نفسه لأي شخص. فكل «واحد يضع بصفة مشتركة شخصه وكل قوته تحت الإدارة السامية للإرادة العامة، ويتلقى التجمع كجسم كل عضو، كجزء لا يتجزأ من الكل». هنا يتولد جسم معنوي وجماعي بدل الشخص الخاص لكل متعاقد. إنه شخص عام مكون من اتحاد كل الأشخاص الآخرين، شخص مزود بوحدته بأناه المشتركة بحياته وإرادته»[٢].

أما إبرام العقد، فيكون بين الأفراد على أساس أن لهم صفتين: الأولى باعتبارهم أفراداً مستقلين ومنعزلين كل منهم عن الآخر، والثانية باعتبارهم أعضاءِ

---

(١) العقد الاجتماعي (الكتاب الأول ـ الفصل الأول ـ ص: ٣٥١).
(٢) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٩١.

متحدين يبتدىء من مجموعهم الشخص الجماعي المستقل. وهكذا يمثل الطرف الأول كل فرد من أفراد الجماعة، والطرف الثاني الشخص الجماعي المستقل الذي يمثل مجموع الأفراد، الذي يصوره روسو بالإرادة العامة.

«إن الإرادة العامة يمكنها لوحدها أن توجه قوى الدولة وفق الغاية من تأسيسها والمتمثلة بالخير المشترك، إن الذي يضفي على الإرادة صفة العمومية هو المصلحة المشتركة التي توحد الأصوات أكثر مما هو عدد الأصوات.. إن كل واحد لا يفكر عندما يصوت للجميع إلا بنفسه... إنها يجب أن تنطلق من الجميع لكي تطبق على الجميع».

وعلى المواطنين إطاعة هذه الإرادة، لأنهم يطيعون بنفس الوقت إرادتهم الخاصة، وأنفسهم ولا شيء غير أنفسهم. وبإطاعتهم الإرادة العامة يطيعون القوانين، لأن الإرادة العامة هي مصدر القوانين عند روسو. فالقانون تعبير عن الإرادة العامة وهو التعبير الأفضل عن الرابطة الاجتماعية إنه رابطة مقدسة وينجم عن المثل الأخلاقية قبل أن ينجم عن القوة، فهو الذي يعيد المساواة الطبيعية في الحق الاجتماعي وأن العدالة والحرية تعزيان له وحده. وهكذا وبفضل القانون يخدم البشر ولا يكون لديهم سادة قط ويطيعون ويكونون مع ذلك أحراراً.

ويتساءل روسو عن الثمن الحقيقي «لتشوه» الإنسان وتحوله إلى مواطن، وبعد خسارة الفرد حريته الطبيعية، «وحقاً لا محدوداً في كل ما يستهويه ويستطيع بلوغه»، لكنه ربح الحرية المدنية (المحدودة بالإرادة العامة، في حين أن حريته الطبيعية لم يكن لها من حدود أخرى غير قواه). كما ربح أيضاً ملكية كل ما بحوزته، هذه الملكية القائمة منذ ذلك الحين على صك وضعي»[١].

وعليه يكون روسو منظراً لدولة الشعب، القائمة على الحرية والمساواة والتي تجسدت بالقوانين لأن الشعوب الحرة تحقق حريتها بالقوانين وبالقوانين وحدها.

(١) شوفالييه، المرجع السابق، ص: ٤٩٢.

المطلب الثالث: فلسفة عصر الأنوار.

إن ظاهرة عصر الأنوار ظاهرة أوروبية، إذ شهد القرن الثامن عشر نهضة ثقافية وفكرية كبيرة في أوروبا وخاصة في فرنسا وإنكلترا.

وقد ساهمت حركة نشر كبيرة في الصحف والكتب وغيرها من المطبوعات في تعميم وشيوع العديد من المواضيع الكبرى: كالتاريخ الطبيعي، والفضيلة والتقدم والسعادة والحرية والفرد والعقل والتي جسدت منارة لأكثر الشعوب في تحررها.

وتأثر فلاسفة الأنوار بالفكر السياسي في بريطانيا، التي عرفت النظام البرلماني الذي يقوم على احترام الحرية السياسية وعلى فصل السلطات، رغم أن هذه الحرية كانت محصورة بطبقة النبلاء ومن إمتيازات الأرستقراطيين. إلا أن النظام الإنكليزي كان يعتبر نسبياً أفضل بكثير من أنظمة الحكم الأخرى السائدة في بقية الدول الأوروبية، وخاصة نظام لويس الرابع عشر في فرنسا حيث كان يمثل السلطة المطلقة والملك القائم على الحق الإلهي.

في ظل هذه الظروف ظهرت في فرنسا طائفة من الفلاسفة تأثروا بكتابات جون لوك، واعتزموا التحرر من نير عدة أمور، في أولها النظام الاستبدادي المطلق المستند إلى الحق الإلهي، والتخلص من سلطة الكنائس ونير الخرافة واللاهوت، وذلك من أجل تحقيق الحرية والمساواة والإخاء.

أما الفكر الذي طبع فلسفة الأنوار فلم يعتمد على القانون الطبيعي بل أخذ نفساً جديداً عقلانياً متطوراً يقوم على نور العقل.

وينجم عن هذا النظام الجديد للفكر «أن المواطن يجب أن يحل محل الرعية. . . وأنه يجب على كل ملك أن يقوم بالإصلاحات التي يمليها العقل بهدف تحقيق سعادة الأفراد والشعوب. إن كلمات الإنسانية، وحب البشر، والإحسان التي هي من كلمات ذلك القرن تعطي لهذه الدعوة الإصلاحية مضموناً دقيقاً بما فيه الكفاية»[1].

---

(١) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٣٩.

إن هذه الثورة الثقافية اقترنت بأسماء عديدة من الفلاسفة: مونتسكيو، فولتير، ديدرو، روسو في فرنسا، هيوم في إنكلترا، ليسينغ وكانط في ألمانيا، فرانكلين وجيفرسون في أميركا.

سنتناول هنا إثنين منهم فقط هما مونتسكيو وفولتير.

أولاً: مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥).

ولد الكاتب والمفكر الفرنسي مونتسكيو في مدينة بوردو سنة ١٦٨٩ من أسرة عريقة وغنية.

عاصر أحداثاً مهمة عرفتها فرنسا في ذلك الحين، وكان أبرزها وفاة الطاغية لويس الرابع عشر عام ١٧١٥، وما فتحه من مجالات لمختلف التيارات الفكرية والسياسية والدينية لأن تعبر عن نفسها.

بدأت شهرة مونتسكيو بعد نشره مؤلفه الأول «الرسائل الفارسية» وكانت تتناول مسائل إنسانية لاقت رواجاً في المجتمع الفرنسي آنذاك كالحب والأخلاق والدين.

أما المشروع الضخم فكان مؤلفه الشهير «روح القوانين» «L'esprit des lois» الذي صدر عام ١٧٤٨ بعد عشرين عاماً من الجهد الشاق والعمل المضني الذي كاد يقتله على حد تعبيره.

يتضمن «روح القوانين» مواضيع مختلفة ومتعددة، خاصة أنه يتطرق لكل المؤسسات التي عرفها البشر، وينكب على دراسة القوانين والأعراف المختلفة لكل شعوب الأرض، من أجل أن يبني سببيتها ويكشف روحها، فهو موسوعة قانونية كبيرة. والقوانين عند مونتسكيو هي العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الأشياء، وليدة العقل الإنساني وليس الأحكام المسبقة، لذلك فما يلزم الإنسان هو قوانين تكون متفقة مع طبيعته.

فالقانون كما جاء في مؤلفه هو بصفة عامة «العقل البشري باعتباره يحكم كل شعوب الأرض. والقوانين السياسية والمدنية لكل أمةٍ لا يجب أن تكون إلا الحالات الخاصة بالشعب الذي سنّت من أجله، بحيث يكون من قبيل الصدفة الكبيرة أن توافق قوانين أمة ما أمة أخرى».

ويربط مونتسكيو هذه القوانين بطبيعة البلد ومناخه، وبنوعية الأرض وموقعها ومساحتها وبنمط حياة الشعوب. ويجب أن تستند القوانين بنظره إلى درجة الحرية التي يمكن للدستور أن يسمح بها.

ويتعرض مونتسكيو لمختلف أشكال الحكم، من جمهوري وملكي واستبدادي، والحكم الجمهوري كان عنده إما ديمقراطياً أو أرستقراطياً، أما هو فكان يفضل الحكم الديمقراطي المعتدل، حيث تبرز نظريته واضحة في الحرية السياسية.

وكانت الحرية من أبرز اهتمامات مونتسكيو، معتبراً أن النظام الإنكليزي هو السبيل الأفضل لتحقيق الحرية السياسية التي تنبع منها كل الحريات الأخرى.

وها هو في الكتاب الحادي عشر من روح القوانين، يقدم إنكلترا وكأنها الأمة الوحيدة في العالم التي تعتبر الحرية السياسية موضوعها المباشر، الحرية المرتبطة بأنظمة الحكم المعتدلة، بالمقارنة مع أنظمة الحكم العنيفة التي يمثل النظام الاستبدادي نموذجها المكروه. ويتعرض في كتابه الثاني عشر «في القوانين التي تكون الحرية السياسية في علاقتها مع المواطن» للقوانين الجنائية الضرورية جداً بالنسبة لأمن المواطن، أو على الأقل للرأي الذي لديه حول هذا الأمن، وبالتالي بالنسبة لحريته. ويكتب مونتسكيو أنه عندما لا تكون براءة المواطنين مؤمّنة، فإن الحرية لا تكون مؤمّنه كذلك. ويجب لامتلاك هذه الحرية أن يكون الحكم قائماً بحيث لا يمكن لمواطن أن يخشى مواطناً آخر[1].

ومن أجل التمتع بالحرية وحفظها يقول، يجب أن يتمكن كل واحد من قول ما يفكر به. إن المواطن يقول ويكتب كل ما لم تمنعه القوانين صراحة من قوله أو كتابته.

وهكذا يربط بين الحرية والقانون، فالحرية لا تكمن قط في فعل ما نريد وإنما في فعل ما يجب أن نريد، وما يحدد هذا الواجب، هو القوانين. «إن الحرية

---

(١) راجع شوفالييه، المرجع السابق، ص: ٤١٤.

هي سلطة القوانين، لا سلطة الشعب وسلطة القوانين هي حرية الشعب. إن الحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين. وإذا كان بإمكان مواطن ما أن يفعل ما تمنعه، فإنه لن يكون هناك حرية، لأن الآخرين سيكون لديهم كذلك هذه القدرة».

ويؤكد أن عدم إساءة استعمال الحكام للسلطة هو الشرط الذي لا بد منه لوجودها. إلا أنه يعلن «أن التجربة الخالدة تبين أن كل إنسان يتمتع بسلطة ما يميل إلى إساءة استعمالها، فلكي لا يكون بالإمكان إساءة استعمال السلطة يجب على السلطة بفعل ترتيب الأشياء، إن توقف السلطة. إن هكذا دستور يمكن أن لا يكره أي شخص على فعل الأشياء التي لا يجبره القانون على فعلها، وعلى عدم فعل تلك التي يسمح له بفعلها».

ولتأمين ذلك، تخضع الحرية السياسية لتوزيع السلطات وفصلها وعدم تركيزها في يد واحدة. وقد استلهم نظريته هذه في فصل السلطات من طبيعة النظام الإنكليزي وجعلها أساساً للدساتير الحرة.

وحسب مونتسكيو ثمة في كل دولة ثلاثة أنواع من السلطة، السلطة التشريعية، التنفيذية والقضائية، فلا حرية إذا كانت السلطة التشريعية مجتمعة مع السلطة التنفيذية، إذ يصبح المشرع حاكماً وبالتالي يتحول إلى طاغية.

وإذا كان القاضي مشرعاً ستتولد لديه سلطة تعسفية، ويكون خطراً على حياة المواطنين وحرياتهم وكذلك الأمر إذا اجتمعت السلطة القضائية مع التنفيذية، ولكن عملية الفصل بين السلطات لا تعني القطع بينها، بل التعاون والتوازن ضروريان لتأمين الاستقلال لكل سلطة والقيام بواجبها وبذلك يكون توفير أكبر قدر من الحرية للمواطنين.

إن نظرية فصل السلطات ليست جديدة، فقد قال بها الفيلسوف الإنكليزي جون لوك، وكانت قد عرفت في الفكر السياسي السابق، ولكن مونتسكيو طورها ووضحها حتى ارتبطت باسمه، وتعتبر من المبادىء الدستورية الأساسية لحماية الحرية حتى اليوم.

ثانياً: فولتير Voltaire (١٦٩٤ - ١٧٧٨).

يعتبر فولتير من الشخصيات البارزة في عصر الأنوار، ولد في عهد لويس الرابع عشر من أسرة بورجوازية.

تميز بذكاء حاد، وأقام علاقات مهمة مع عدد من الأدباء ورجال الفكر في فرنسا.

اضطرته ظروف صعبة أن يرحل إلى إنكلترا عام ١٧١٧ وبقي فيها مدة ثلاث سنوات حيث أعجب خلال إقامته الجبرية هناك بالنظام البريطاني التمثيلي وقارنه بنظام لويس الرابع عشر الاستبدادي في فرنسا، وقد أثارت دهشته حرية المناقشة والنشر، كما أعجب بالحريات التي كان يتمتع بها الأدباء والمفكرون الإنكليز في مجال التعبير عن الرأي.

ولما رجع إلى فرنسا قرر الكفاح من أجل حرية المفكرين والأدباء، وأكد على مهمة ضرورية، هي تعليم كل إنسان الاستعمال الحر لعقله ضد الجهل الضار للأديان الوضعية، ومهمة إنعاش الفكر المستقل والحكم المستقل لدى كل فرد[١].

كان عدواً للكنيسة وهاجم رجال الدين والتعصب والخرافات الدينية، لكنه لم يكن ملحداً فقد اعتقد بالله، الكائن الأسمى، وفصل ممارسات الكهنة عن إيمانه الحقيقي. وأدرك فولتير الإصلاحات الملموسة التي تتطلبها حماية حقوق الأفراد، وتساءل عن «التنقيحات التي تطالب مشاعر الحرية والمساواة والإنسانية - التي تكون بنظره الضمير الاجتماعي والعقل في زمنه - بإدخالها في كل جزء من أجزاء الحكم والإدارة»[٢].

أما فيما يتعلق بالمساواة، فرغم اعتقاد فولتير أن المساواة تشكل ضمانة للتمتع بالحقوق الطبيعية لجميع البشر، غير أنه اعتبرها في الوقت نفسه «الأمر الأكثر طبيعية والأكثر وهمية، ولا بد في رأيه من وجود طبقات مختلفة، ومن

(١) راجع شوفالييه، المرجع السابق، ص: ٤٤٩.
(٢) كما يشير لنسون، عن شوفالييه، المرجع السابق، ص: ٤٥٠.

توجيه العلم للبورجوازيين فقط لأنه «عندما يخوض الرعاع في التفكير فإن كل شيء يصير إلى ضياع»[١].

إلى جانب أنه لم يفضل الديمقراطية في الحكم، بل كان مدافعاً ومقتنعاً بالملكية الأكثر قرباً للحكم المطلق المستنير منه للملكية المعتدلة متناقضاً بذلك مع مونتسكيو.

لكن هذا لم يمنع فولتير من المناداة بالإصلاحات والتي يجب أن تكون إدارية ومدنية «وأن توجه لخدمة حقوق الإنسان مثل منع التوقيف التعسفي، وإلغاء التعذيب، وعقوبة الإعدام، وضمان حرية الفكر والتعبير، ووحدة التشريع، وتناسب العقوبة مع الجريمة، وتحصيل أفضل للضرائب وإلغاء بعض الحقوق الإقطاعية»[٢].

المطلب الرابع: نظرية الحرية الاقتصادية.

تميز النصف الثاني من القرن الثامن عشر ببروز أفكار ونظريات تدعو للحرية الاقتصادية القائمة على المبادرة الفردية وعدم تدخل الدولة، شملت أوروبا وأميركا حيث أسست لقيام النظام الاقتصادي الليبرالي المعتمد على حرية المنافسة وقوانين السوق.

وقد ظهرت على أثرها مدارس إقتصادية يعود لها الفضل في وضع الأسس العلمية الأولى للاقتصاد السياسي الحديث، أهمها المدرسة الاقتصادية الحرة أو الفيزيوقراطية في فرنسا والمدرسة التقليدية في إنكلترا.

أولاً: المدرسة الفيزيوقراطية.

نشأت المدرسة الفيزيوقراطية في فرنسا على يد الطبيب فرانسوا كيناي «Quesnay» الذي نشر كتابه «الجدول الاقتصادي» «Le tableau économique»

---

(١) راجع خضر خضر، المرجع السابق، ص: ٧٦.
(٢) المرجع السابق.

في سنة ١٧٥٨ مبيناً فيه كيفية توزيع الثروة على الهيئة الاجتماعية مشبهاً ذلك بالدورة الدموية في جسم الإنسان.

أما علاقات الإنسان فهي خاضعة لقوانين تشبه القوانين التي تحكم مختلف الظواهر الطبيعية. لذلك يعتقد أصحاب هذه المدرسة بوجود نظام طبيعي تنبع منه الظواهر الاقتصادية، ويطبق من تلقاء نفسه بعيداً عن تدخل الدولة.

وهكذا «على الناس أن يدرسوا هذا النظام الطبيعي ويتفاعلوا معه. إن سعي الإنسان نحو شأن خاص يوصله إلى التطابق مع الاهتمام العام تلقائياً. من هنا نفهم الاهتمام الخاص الذي توليه المدرسة الفيزيوقراطية للفرد في المجتمع»[١] وتقوم هذه النظرية على مبدأين أساسيين، مبدأ المنفعة الشخصية المتمثلة في المبادرة الفردية ومبدأ المنافسة واقتصاد السوق.

ويعتمد الفيزيوقراطيون على الأرض مصدراً للثروة الأساسية ويشددون بالتالي على الزراعة باعتبارها صادرة عن الأرض وهي المنتج الأول والأكثر أهمية.

أما التجارة والصناعة فيشكلان مصادر ثانوية ودورهما يكون بتحويل القيم المنتجة من قبل الزراعة.

وعلى هذا الأساس يمكن قيام مجتمع حر، يترك فيه لكل فرد ليعمل بما يناسبه، نظراً لأن بحث الأفراد عن الثروة هو ضمان رفاهية المجتمع. والشرط لضمان الحرية وأمن الملكية يقتضي توفير دولة قوية على أن لا تكون تدخلية. ولكن «إذا كان ينبغي على السلطة الامتناع عن التدخل في الشؤون الاقتصادية، فلا بد من أن تكون صارمة في مجال الدفاع عن الخيرات والتبادل الحر للسلع ومراقبة ومعاقبة أولئك الذين يرغبون في تعطيل المجرى الطبيعي للأمور»[٢].

---

(١) د. إبراهيم مشورب، مبادىء في الاقتصاد السياسي، دار المنهل اللبناني، ١٩٩٧، ص: ٤٠.

(٢) محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ٣١.

وانطلاقاً من هذه النظرية طرح الفيزيوقراطيون شعارهم المعروف: Laisser faire laisser passer، دعه يعمل، دعه يمر.

ثانياً: المدرسة التقليدية.

ظهرت المدرسة التقليدية أو الكلاسيكية في إنكلترا، ووجدت أنصاراً لها في مختلف بلدان أوروبا، خاصة بعد التطور الذي شهدته الصناعة في القطاع الاقتصادي وعملية الإنتاج الجديدة القائمة عليه.

ومن رواد هذه المدرسة آدم سميث، وديفيد ريكاردو وجون ستيوارت ميل.

ويعتمد الكلاسيكيون على القوانين الطبيعية والاقتصاد الحر، وتأثروا بأصحاب المدرسة الفيزيوقراطية ولكن توصلوا إلى نتائج مختلفة وخاصة في مسألة ناتج الثروة والقيمة والعمل. وهكذا ينطلق آدم سميث في كتابه «أبحاث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» من نظام «الحرية الطبيعية والعدالة التامة، والبرهان على أن المنافسة والبحث عن المنفعة الشخصية يمكن أن يسمحا بخلق نظام إجتماعي متناسق. فهناك إنسجام تام بين مختلف المصالح الفردية وبين المصلحة العامة. ومع أن المنتج، كما يقول، لا ينظر إلا إلى ربحه الخاص، فإن يداً خفية تدفعه دفعاً، ومن حيث لا يعلم، إلى الهدف الأسمى الذي يتلاءم مع المصلحة العامة»(١).

وبرأي آدم سميث أن ثروة الأمم تتكون من حجم الثروات والسلع المنتجة لديها، المتبادلة والقابلة للتصدير. وزيادة هذه الثروة تحصل من جراء زيادة الإنتاج، ويصبح الإنتاج لديه هو خلق للمنفعة والعمل مصدر القيمة لثروة الأمم. وكان سميث يؤمن بالحرية الاقتصادية ويعتبرها أساس النظام الرأسمالي والطريق السليم لتحقيق التقدم الاقتصادي. وتشمل هذه الحرية الاقتصادية، حرية التجارة، حرية التملك، حرية التعاقد وحرية ممارسة أي مهنة إقتصادية. ويكون ذلك على أساس تقسيم العمل وحرية التبادل، فالتطور الصناعي حسب سميث ما هو إلا

---

(١) د. عزمي رجب، مبادىء الاقتصاد السياسي، منشورات دار العلم للملايين، ١٩٦٤، ص: ٤٨.

نتيجة لقانون طبيعي اسمه قانون تقسيم العمل. إذ أن هناك انسجاماً في المصالح بين المنتج والمستهلك يقوم من تلقاء نفسه إذا امتنعت الحكومة عن التدخل، وتركت المجال لقانون تقسيم العمل وقانون العرض والطلب(١).

وعليه يدعو أصحاب هذه النظرية إلى رفض أي تدخل للدولة في الحياة الاقتصادية، «فالنظام الطبيعي برأيهم لا يسمح للدولة إلا بالقيام بالدفاع عن الوطن ضد الاعتداءات الخارجية، وتنظيم الأمن الداخلي»(٢)، وحماية الملكية، مما يجعل كل فرد حراً بالتصرف بنشاطه.

الفقرة الثانية: التيارات الفكرية.

المطلب الأول: الليبرالية وحقوق الإنسان.

يعتبر المذهب الليبرالي نتاج الفلسفة السياسية التي سادت في القرن السابع عشر والثامن عشر، ولا سيما فلاسفة القانون الطبيعي، وفلاسفة عصر الأنوار والثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا في ذلك الوقت.

وقد تأثر أصحاب هذا المذهب خاصة بأفكار جون لوك وروسو ورواد المذهب الاقتصادي الحر ومنهم جون ستيوارت ميل، فقامت الليبرالية في البداية على افتراض أساسي وهو المبادرة الفردية وحرية الاختيار بين السلع المتنافسة وفقاً لقوانين العرض والطلب، ثم نقلت مفهوم الحرية من مجال الاقتصاد إلى مجال السياسة، لتحمل المواطن على المشاركة بالسلطة بعدما كان خاضعاً وفرداً سلبياً في مجتمع يسوده الحكم المطلق.

على أن الليبرالية مرت بمراحل عديدة:

أولاً: مرحلة التكوين أو مرحلة الليبرالية المطلقة وكان يغلب عليها طابع الحرية الاقتصادية التي لا يقف أمامها أي عائق وتدعو إلى عدم تدخل الدولة تبعاً لشعار «دعه يعمل دعه يمر».

---

(١) راجع محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ٣١.
(٢) د. إبراهيم مشورب، مرجع سابق، ص: ٥٢.

والمفهوم الأساسي لهذه المرحلة هو مفهوم الذات الذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة جميعها، إذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الإنسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة[1].

ثانياً: مرحلة الاكتمال والتنظيم حيث كانت الأساس الذي سيطر عليه علمان عصريان مهمان، علم الاقتصاد السياسي العقلي، المتناقض جذرياً مع الاقتصاد الإقطاعي المتفكك والمجزأ، وعلم السياسة النظرية المتأسس على العقلانية، في العلاقة الحرة بين الأفراد المستقلين والمتساوين، في تناقض جذري مع سياسة الاستبداد الإقطاعي التي كانت سائدة[2].

وتتسم هاتان المرحلتان بمفهوم الديمقراطية السياسية والتي كانت أهم خصائصها إيمانها المطلق بحرية الإنسان، فالحرية ملازمة للطبيعة البشرية ومهما وجدت عوائق إجتماعية في طريق هذه الحرية فلن تقوى على انتزاعها من الإنسان[3].

والميزة الثانية تقوم على الفردية، فالفرد بالنسبة لليبرالية السياسية يشكل المحور الأساسي، وهي تتمسك بكل ما يضمن وجود حياة فردية متكاملة تسهل لهذا الكائن التمتع بالحقوق الأساسية التي منحته إياها الطبيعة.

وهذا يكون بعدم تدخل الدولة في شؤونه، وتركه يعمل وفق إرادته، والذي يضمن ذلك هو مشاركة المواطنين بالحكم.

أما ممارسة الحرية السياسية في المذهب الليبرالي فتتم بوسيلتين، أولها الاقتراع العام والحر والوسيلة الثانية عن طريق فصل السلطات.

هذا النوع من الليبرالية كان سبباً لبروز أزمات عديدة على المستوى

---

(١) راجع عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مرجع سابق، ص: ٤٠.

(٢) المرجع السابق، راجع أيضاً في هذا الخصوص، توفيق المديني، الفكر العربي، مرجع سابق، ص: ١٠٦، أيضاً عالم الفكر، العدد الثاني أوكتوبر/ ديسمبر ١٩٩٦، د. رمزي زكي، ص: ٣٢.

(٣) راجع د. عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ٢١٩.

الاقتصادي والاجتماعي، وخاصة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية بما فيه أزمة ١٩٢٩ لتظهر عدم قدرة الليبرالية السياسية على مواكبة المستجدات، ووضع حد للأزمات. فكان لا بد مع تطور مفهوم الديمقراطية والحقوق الاجتماعية من أن تتحول الليبرالية السياسية إلى ليبرالية إقتصادية إجتماعية للتوفيق بين متطلبات الفرد والجماعة وتؤمن الضمانات المختلفة للأفراد عن طريق التدخل الإيجابي للدولة بحماية حقيقية للحريات والحقوق.

فالحديث عن الحرية إذن، لا بد أن يحملنا على اتخاذ موقف من المنظومة الفكرية التي تحمل في عنوانها هذه الكلمة - حرية - أي الليبرالية.

إن الليبرالية تعتبر الحرية كما يقول عبد الله العروي المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع لشيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه[١].

ويبقى السؤال؟ هل قالت الليبرالية حتى الآن كلمتها بخصوص الديمقراطية الإيجابية والحرية؟.

نرى، أنه رغم تطبيق مبادىء الليبرالية في كثير من البلدان الديمقراطية، تبقى مبادؤها موضع نقاش مستمر. وتشكل نظرية نسبية إلى جانب غيرها من النظريات، سنعرض لأهمها بإيجاز ونترك الجواب رهن المستقبل.

المطلب الثاني: الماركسية وحقوق الإنسان.

جاءت الماركسية بمفهوم جديد للكون، وفسرت التاريخ بطريقة مختلفة. فقد انطلقت من المادية التاريخية التي هي تطبيق للمادية الجدلية أو الديالكتيكية، ودرست الحياة الاجتماعية عبر التاريخ تبعاً للعامل المادي المؤدي للتطور.

«فكل الأوضاع الاجتماعية والسياسية والقانونية والفلسفية وجميع الأفكار

---

(١) عبد الله العروي، مرجع سابق، ص: ٣٩.

تتشكل وتفهم من خلال تأثير العوامل المادية أو الاقتصادية عليها. فعلاقات الإنتاج ووسائله هي المحددة لشكل المجتمع ونظامه»[1].

ـ واعتبر ماركس أن أساس تطور المجتمعات يقوم على صراع الأضداد، وبالتالي هو وليد الصراع بين الطبقات، وأن كل مجتمع ما هو إلا نتيجة لتاريخ هذا الصراع، الذي اعتبره محرك التاريخ والعنصر الفعال في تطور المجتمعات.

ففي كل مراحل التطور حصل، هذا الصراع، الناتج أصلاً عن طبقة مستغلة وطبقة مستغلة، طبقة حاكمة وأخرى محكومة[2].

من هنا، كان تعاطي الماركسية مع بعض الظواهر السياسية والاجتماعية بطريقة مناهضة لليبرالية الكلاسيكية أو الرأسمالية كظاهرة الدولة، والديمقراطية وحق الملكية. فلا بد إذن لتوضيح علاقة الماركسية بالحقوق والحريات من تبيان المنطلقات التي ارتكزت عليها خاصة فيما يتعلق بموقع الفرد وأهميته على ضوء هذا الفهم الجديد، المتمايز لهذه الظواهر والمتعلق بالحرية.

ـ فالدولة في النظرية الماركسية هي وليدة الصراع الطبقي، نشأت تاريخياً بسبب ظهور الملكية الفردية وانقسام المجتمع إلى طبقات. وهي ظاهرة عابرة تزول بزوال أسبابها أي بزوال هذه الطبقات والوصول إلى مجتمع شيوعي تتأمن فيه المساواة الحقيقية.

والدولة بنظر الماركسيين، هي أداة قمع بيد الطبقة المسيطرة البرجوازية فهي إذن ذات طابع ديكتاتوري غير ديمقراطي[3]. أما الديمقراطية فهي تختلف عند الماركسيين باعتبار أنها كانت في خدمة البرجوازية ويصور ذلك لينين قائلاً: «نلاحظ في البلدان الرأسمالية ديمقراطية هشة، مزيفة، ديمقراطية الأغنياء، القلة، أما ديكتاتورية البروليتاريا فستوفر لأول مرة الديمقراطية للشعب، للأغلبية، وفي

---

(1) راجع د. موسى ابراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٤، ص: ٢٠٨.

(2) المرجع السابق، ص: ٢٠٩.

(3) راجع د. عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ٢٢٧.

الوقت عينه ستقمع الأقلية المستغلين، إذا ما استدعت الضرورة ذلك. فالشيوعية وحدها سيكون بمقدورها أن تقدم ديمقراطية حقّة شاملة. وكلما تكاملت الشيوعية ستغدو الديمقراطية فائضة عن الحاجة بصورة أسرع، مما سيؤدي بالتالي إلى زوالها»[١].

ووسائل تطبيق الديمقراطية عند الماركسيين مغايرة، فحق الانتخاب أداة لضمان هيمنة البرجوازية وسلطتها، والاقتراع العام يسهل حكم الطبقة المستغلة ولا يمكن البروليتاريا من الوصول إلى السلطة. وكذلك ترفض الماركسية الركن الثاني الذي تقوم عليه الديمقراطية الليبرالية وهو مبدأ فصل السلطات، لأن هذا المبدأ ليس سوى خدعة وهو وسيلة لاقتسام السلطة داخل الطبقة الرأسمالية. فكل السلطة للبروليتاريا والفلاحين لأنه «عن طريق ذلك ستحل المسألة الشهيرة: أغلبية الشعب»[٢].

والمهمة التاريخية للبروليتاريا عندما تصل إلى السلطة تكمن في إقامة ديمقراطية إشتراكية على أنقاض الديمقراطية البرجوازية، وليس إلغاء كل شكل من أشكال الديمقراطية. وإذا كان يعبّر عنها بديكتاتورية البروليتاريا، فهي في نفس الوقت ديمقراطية للغالبية وديكتاتورية على الأقلية، وبذلك تتحقق حرية الغالبية لأن الحرية هي دوماً حرية الفكر الآخر.. وأن كل ما ينعش ويعافي ويطهر الحرية السياسية يتوقف على هذا المضمون، ويفقد مفعوله إذا كانت الحرية إمتيازاً[٣].

وهكذا فالحريات التي تدعيها الديمقراطية الليبرالية ليست برأي الماركسيين سوى خدعة إذ «ما تعني حرية الكلام والكتابة واختيار الممثلين في الحكم، إذا كان وجود الإنسان، أي الوجود المرتبط بالعمل، مرتهناً للقدرة المركزة بقبضة المحظوظين أو المالكين وخاضعاً لجور الحاجة؟» على حد تعبير كارل ماركس.

فالحرية الحقيقية لكافة أفراد المجتمع لا تكون إلا في المجتمع الشيوعي

---

(١) لينين الأعمال الكاملة، ج ٢٥، ص: ٤٧٦، راجع الطريق العدد الخامس ١٩٩٧، يحيى علوان، ص: ٧٧.

(٢) روزا لوكسمبورغ، الأعمال الكاملة، ج ٣، ص: ٣٣٩، المرجع السابق، ص: ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص: ٧٦.

حيث يزول الصراع بين الأفراد من جهة وبين الأفراد والدولة من جهة أخرى. فإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يزيل الامتيازات ويؤدي إلى قيام مساواة حقيقية بين الأفراد في مجتمع متجانس، حيث يتحقق «الانعتاق الإنساني عبر إلغاء كل الظروف التي تستعبد الإنسان، تستغله وتحوله إلى كائن ممتهن الكرامة».

فتصبح الحريات التي يتمتع بها المواطن في النظام الماركسي ملموسة وحقيقية لأن الأحكام الدستورية التي تنص على هذه الحريات تنص في الوقت ذاته على الوسيلة المادية التي تمكن المواطن من ممارستها. وقد أفرد الدستور السوفياتي الصادر سنة ١٩٣٦ فصلاً خاصاً هو الفصل العاشر لتبيان حقوق المواطنين وواجباتهم الأساسية.

«وسعياً لتطوير الديمقراطية الاشتراكية إلى حد أبعد ونظراً للوضع الدولي للاتحاد السوڤياتي (السابق) بوصفه جزءاً من نظام الاشتراكية العالمي وإدراكاً منه لمسؤولية الأممية» كما جاء في مقدمة الدستور، كانت ولادة الدستور الجديد سنة ١٩٧٧ الذي أتى بشيء من التوسع للحريات والحقوق وذلك في الفصل السادس والسابع والعاشر منه.

ولكن وإن جرى التأكيد على الحريات التقليدية (حرية المعتقد، حرية التظاهر، الحرية الفكرية، السلامة البدنية، حرمة المنزل) فإن هذا التأكيد لم يرد في المقام الأول وإنما في المقام الثاني.

ففي الأول، تعداد الحقوق والحريات متروك للحقوق الاجتماعية والاقتصادية: الحق في العمل، الحق في الراحة، الحق في التعليم.

وهكذا يتضح تماماً أن الحريات التقليدية ليست إلا نتيجة وامتداداً للإشباع المادي لحاجات الفرد[1].

وعند التطرق للحريات التقليدية أو للحقوق الاقتصادية ـ الاجتماعية يبرز الأسلوب واحداً، فهناك ذكر للحرية أو للحق ثم تعزيز لمضمونه الحقيقي وليس

---

(١) راجع محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، .ets، ص: ٦٩.

الشكلي بالإشارة إلى الأدوات والوسائل المخصصة للتمتع به. فكل مادة تكرّس حرية أو حقاً تقسم إلى فقرتين: الأولى تذكر الحرية المجردة، والثانية تبدأ بالصيغة التالية التي لا تتغير «هذا الحق مؤمن بـ. . .».

فالمادة ٣٩ من الدستور السوڤياتي سنة ١٩٧٧ نصت مثلاً على تمتع المواطنين «بكامل الحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والشخصية المعلنة والمضمونة بدستور الاتحاد السوڤياتي والقوانين السوڤياتية»، وتضيف هذه الفقرة «يضمن النظام الاشتراكي توسيع الحقوق والحريات والتحسين المتواصل لظروف معيشة المواطنين بمقدار ما تنفذ برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية».

كذلك المادة ٥٠: «حريات الكلام، الطباعة، الاجتماع، التجمع، التظاهر، مضمونه لمواطني الاتحاد السوڤياتي. ممارسة هذه الحريات السياسية مؤمنة بأن توضع بتصرف العمال وتنظيماتهم المنشآت العامة، الشوارع، الساحات، وببث المعلومات على نطاق واسع وبإمكانية استعمال الصحافة، التلفزيون والراديو».

ولكن نفس المادة ٥٠ تضيف أنها تقر هذه الحريات «وفقاً لمصالح الشعب ومن أجل تدعيم النظام الاشتراكي وتطويره».

كذلك فإن الحق بـ «التجمع في المنظمات الاجتماعية المختلفة» المنصوص عليه في المادة ٥١ ممنوح «طبقاً للأهداف التي تؤدي إلى تشييد الشيوعية». إذاً لا يمكن تصور الحريات والحقوق إلا انطلاقاً من خدمتها للبناء الاشتراكي، وممارستها يجب أن «لا تعود بالضرر على مصالح المجتمع والدولة المادة ٣٩».

وبذلك يقترن الحق بالواجب، فالحقوق والحريات لا تنفصل عن قيام المواطنين بواجباتهم. والمادة ٥٩ صريحة بهذا الخصوص وتضع في «طرفي الميزان الحقوق والواجبات جاعلة ممارسة الأولى غير منفصلة عن قيام المواطن بواجباته نحو الدستور وقواعد الحياة في المجتمع الاشتراكي»[١]، وصيانة وتوطيد الملكية الاشتراكية» (م٦١) وهكذا فلا مكان في المجتمع الاشتراكي لممارسة

---

(١) د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٦٥.

حريات خارج إطار النظام وخارج مبادىء الحزب الماركسي الواحد، وبالتالي لا وجود لمعارضة التي هي أساس النظام الديمقراطي الحقيقي.

وأخيراً هل يمكن القول أننانصل إلى نفس النتيجة السابقة للحريات الليبرالية، بأن الحريات التي وصفها الماركسيون بأنها ملموسة وحقيقية كانت في الواقع أكثر تجريداً ووهمية من الحريات التقليدية الليبرالية؟. لأن القيمة العملية لأي مبادىء هي في تجربتها وممارستها.

والأحداث التي أطاحت بالمنظومة الاشتراكية كانت خير دليل وخاصة بعد محاولة إعادة البناء على يد غورباتوشف، والذي انطلق من استحالة إجراء أي بناء أو تحويل جذري في المجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بدون تحقيق الإصلاح السياسي. وهذا لا يكون إلا بعملية تطوير للديمقراطية وإشاعتها في مختلف المجالات(١).

لكن هذا لا يعني أن بفشل تجربة الاتحاد السوفياتي السابق سقطت النظرية الاشتراكية. وهذا لا يعني إنكار ما قام به النظام الاشتراكي من المساعدة على تحرير كثير من الشعوب الخاضعة لنير الاستعمار الغربي، وما كان يشكله من مركز ثقل في المعادلة الدولية السابقة.

المطلب الثالث: الفاشية وحقوق الإنسان.

الفاشية نظام عرفت به إيطاليا أيام موسوليني طيلة حكمه من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٤٣، وعنه أخذ هتلر نظامه النازي، كما أن مبادىء الفاشية امتدت إلى دول أخرى منها إسبانيا والبرتغال.

تأثرت الفاشية بالظروف التي خلفتها الحرب العالمية الأولى وما تركته من نتائج سيئة على مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية في إيطاليا من جهة، وبانتشار الوعي القومي في القرن الثامن والتاسع عشر وازدياد هذا الشعور حدة بعد أن اجتاح أوروبا خلال النصف الأول من القرن العشرين من جهة أخرى.

---

(١) راجع بيريسترويكا والتفكير الجديد لبلادنا والعالم وأجمع، م غورباتشوف، ets، ص: ١٦-١٧.

ومعنى الفاشية (حزمة من العصي تتوجها بلطة حادة) وهي شعار القضاة في العهد الروماني القديم. وقد اتخذها موسوليني شعاراً لحزبه الفاشي سنة ١٩١٩ وقد أفهم الشعب الإيطالي أنه سيعيد مجد روما الغابر[١].

وينطلق موسوليني في مبادئه من تركيز السلطات كلها في يد الدولة وكل شيء يجب أن يكون في صالحها، ولا شيء يناهضها أو يكون ضدها، ويحكم الأمة حزب واحد هو الحزب الفاشستي يرئسه شخص يمثل الدكتاتور، ولا يصح أن تقوم في نظامه معارضة لأن الدولة فوق الجميع[٢].

هذه النظرة للدولة كانت نتيجة لفلسفة «الدولة الوطنية المقدسة التي سادت المجتمعات المفككة والمجزأة في أوروبا، وتقوم أساساً على القومية التي تربط المواطن بالجماعة السياسية.. والتي تعتبر أن الأمة تمثيل لها، بحيث تصبح الدولة بدورها تمثيلاً للأمة وتعبيراً قانونياً عنها[٣].. «وصارت القومية تشمل الوحدة والتجانس والانفراد بمزايا خاصة فنمت النزعة العدوانية»[٤].

هذه الصورة للدولة الجديدة القوية تعيد للأذهان فلسفة ميكافيللي بهذا الخصوص، والذي استوحى موسوليني أفكاره من كتابه «الأمير» محاولاً تطبيق مذاهبه على سياسة حكمه.

لا سيما وأن مكيافللي كان يحلم عندما كتب «الأمير» بتوحيد إيطاليا وإعادة مجد الأمبراطورية الرومانية، مشدداً على ضرورة العنف ووجوب ارتكاز الدولة عليه. وأن الفاشية تمجد الحرب والحياة العسكرية كما كان يمجدها ميكيافيللي، معتبراً «أن الفضائل التي يمتدح هي التي تظهر أجلى ما يكون بالحياة العسكرية»[٥].

---

(١) راجع مارتيني دودج، قاموس المذاهب السياسية، منشورات مكتبة المعارف في بيروت، ص: ٦٥.
(٢) المرجع السابق، ص: ٤٥.
(٣) راجع موسى ابراهيم، مرجع سابق، ص: ٢٣٥.
(٤) المرجع السابق، ص: ٢٣٢.
(٥) راجع موريس كراشتون، أعلام الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٥.

كما لا يستطيع ميكيافيللي أن يفصل تصوره المجد عن فكرة الفتوحات وهذا ما طبقه أيضاً موسوليني.

ويصل ميكيافيللي إلى الذروة عندما دعا الحاكم أو «الأمير» لقتل جميع أبناء بروتس، أي الذين يعتبرون حرية الشعب مرادفة للعبودية[١].

وهكذا قامت الفاشية على التطرف والعنصرية والعنف والتفاوت بين الأجناس البشرية.

والتركيب الفكري الفاشي رفض الليبرالية الديمقراطية كما رفض الماركسية والأممية. انطلاقاً من هذه المفاهيم تختفي الحريات العامة في النظرية الفاشية، فلا وجود للحرية الفردية، فالفاشية تضحي بها في سبيل حرية الدولة ـ الأمة ـ لذلك ليس للفرد أي حرية حقيقية خارج التنظيم الاجتماعي، لأن ليس للإنسان وجود إلا من خلال الدولة.

وقد بين موسوليني رأيه بوضوح في الحرية عندما وصفها بأنها: «حرية الدولة والفرد في الدولة». والحقوق الفردية، بالنسبة له ليس لها وجود إلا بمقدار ما تنبع من حقوق الدولة. وهكذا نصل عنده إلى الإنسان الجديد، الإنسان الكلي في المجتمع الكلي، بدون نزاعات على الحقوق والحريات وبلا فوضى[٢].

فالفاشية إذن هي سياسة الحرب والبطش والعنف، ونظام إستبدادي مقنع، يسخر من الديمقراطية التي هي أساس الحقوق والحريات الفردية، تقتل المعارضة لأنها تقضي بأن يطيع الجميع ديكتاتورهم وذلك في عنف وقسوة.

المطلب الرابع: النازية وحقوق الإنسان.

النازية هي فكر استبدادي متطرف مكشوف، وجه آخر من الفاشية تقمصه هتلر في ألمانيا وسماه النازية أي الاشتراكية الوطنية. تأثرت كمثيلتها الفاشية بالروح القومية، واعتنقت مفهوم الدولة ـ الأمة. لكن هذا المفهوم أخذ منحى

---

(١) المرجع السابق، ص: ٤٤.

(٢) راجع خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٨٩.

عنصرياً، حيث اعتبر البعض العنصرية عاملاً أساسياً من عوامل القومية. وقد أكد فريدريك شليجل على هذه الفكرة، إذ اعتبر أن جميع «أعضاء الأمة يكون فرداً واحداً، ومن أجل أن يتحقق ذلك، لا بد أن يتحدروا كلهم من أصل واحد. وأخذ هتلر وأتباعه هذه الفكرة واعتبروا أن أساس الأمة الألمانية يقوم على العنصر»[١]. وهكذا تجلت هذه النظرية في أكثر مظاهرها تطرفاً في ألمانيا النازية حيث اعتمد العرق معياراً للأمة. فالأفراد المتحدرون من العرق الآري الخالص، كان لهم وحدهم «حظوة» الانتساب إلى الأمة الألمانية، أما الباقون فمصيرهم الطرد و التصفية الجسدية.

فقد انصب إعجاب هتلر على العرق الألماني الذي رأى فيه مصدر عظمة الإنسانية كلها[٢]. وقد عزز هذا المفهوم بعض الدعاة إلى تصنيف الأعراق البشرية وفق تراتبية محددة، أمثال «غوبينو» «Gobineau» و «دي بولانج» الفرنسيان اللذان لاقت أفكارهما رواجاً كبيراً ودرست في المدارس والجامعات الألمانية حتى عام ١٩٤٥.

من هذه الآراء، أنه في قمة التراتبية يأتي العرق الآري الخالص، وهذا العرق الذي احتفظ بنقاوته منذ فجر التاريخ هو العرق الألماني، الذي هو في أساس تكوين الأمة الألمانية.

وقد جعل هتلر مفهوم الأمة ـ العرق هذا أحد أركان أيديولوجيته السياسية من خلال تمجيد الأمة والشعب.

وكانت النازية تؤمن برابطة الدم، ونقاوة الدم الجرماني، وكان شعار هتلر «ألمانيا فوق الجميع»، وعلى الأمة الألمانية أن تضم كامل الشعب الجرماني بصفته شعباً مختاراً، وأن تتجسد في أمبراطورية تكمن فيها الطاقة الحية للأصالة الألمانية المتدفقة من التقاء العرق والأرض والتاريخ. وقائد الأمة وحده أي «الفوهرر» يستطيع تحقيق ذلك[٣].

---

(١) راجع موسى ابراهيم، مرجع سابق، ص: ٢٣١.
(٢) راجع عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ١٨٠.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١٨١.

كما تأثر هتلر خاصة بأفكار «فيخته» و «هيغل» و «نيتشه» عن الدولة والقوة، فسعى عن طريق القوة والحرب والعنف إلى التوسع لجعل ألمانيا الدولة الأولى في العالم. إلى جانب أنه كان يؤمن بالقضاء على المشوهين وأمر بتعقيم الضعفاء ومنع الزواج المختلط، وأبعد كل من لا ينتمي إلى الجنس الآري عن المناصب العامة(١).

ففي هكذا أجواء، لا محل أيضاً، لحريات عامة للأفراد أو حقوق شخصية خارج حقوق الأمة.

وقد حاربت النازية الديمقراطية كما ناصبت الماركسية العداء، وعندما تقلد هتلر الحكم سنة ١٩٣٤ اجتمعت في يده كل السلطات، وحل جميع الأحزاب المعارضة للنازية، واعتبر قيام نقابات العمال أمراً غير قانوني، وألغى الحريات الشخصية وأعاد تنظيم الأمة في ظل حكم ديكتاتوري قوي(٢)، لا وجود فيه لمعارضة أو صوت غير صوته.

المبحث الثالث: الشرع والاعلانات العالمية والإقليمية لحقوق الإنسان

الفقرة الأولى: الشرعات الأوروبية.

المطلب الأول: الشرعات الإنكليزية.

تحتل الشرعات الإنكليزية مكانة كبيرة في تاريخ تطور حقوق الإنسان والاعتراف بها من قبل الحكام. لما تجسده بصورة أساسية من صراع بين السلطة الملكية المطلقة وبين صلاحيات البرلمان، وبالتالي تشكل مرتكزاً لتطوير العلاقة بين السلطة التنفيذية والتشريعية. وتعتبر شاهداً على تاريخ الديمقراطية البرلمانية في إنكلترا حتى اليوم.

---

(١) راجع موسى ابراهيم، المرجع السابق، ص: ٢٥٨.
(٢) راجع مارتين دودج، قاموس المذاهب السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٨.

سنتعرض لأهم هذه الشرعات ومنها الماكنا كارتا أو الشرعة العظمى سنة (١٢١٥)، عريضة الحقوق سنة (١٦٢٨)، مذكرة الهابياس كوربوس (١٦٧٩)، وشرعة الحقوق سنة (١٦٨٩).

أولاً: الماكنا كارتا، أو الشرعة العظمى (Magna Carta).

أصدر هذه الوثيقة ملك إنكلترا جون بلا أرض ابن الملك هنري الثاني سنة ١٢١٥، بضغط من الأمراء والبارونات الذين ثاروا عليه بعدما حاول حكم البلاد عن طريق العنف والاستبداد.

فهي لم توضع أصلاً في سبيل إرضاء الشعب ومنحه المزيد من الحريات، بل إرضاء للطبقة الأرستقراطية التي هددت الملك ووصلت قواتها إلى مدينة لندن. فاستفاد الشعب كما استفاد رجال الدين من الإصلاحات التي تضمنتها الشرعة.

وتحتوي الوثيقة على ٦٣ مادة، منها ما ينظم العلاقات بين الملك والبارونات ويكرس حقوق الإقطاعيين وحمايتها من تدخل الملك ورجاله، ومنها ما يتعلق بحريات دينية وتأمين إمتيازات رجال الكنيسة، ومنها ما ينص على حقوق وحريات سياسية ومدنية مختلفة للشعب الإنكليزي وخاصة ضمانة الحرية الشخصية لكل فرد من الأفراد دون تمييز في الطبقة الاجتماعية، وتأمين عدالة بواسطة قضاء مستقل ونزيه.

من أبرز هذه المواد:

المادتان ١٧ و١٨ اللتان تنصان على استقلال القضاء، وفصل المحكمة العليا عن العرش، وانعقاد المحكمة في مكان محدد، وإحداث محاكم متنقلة بإرسال قاضيين أربع مرات في السنة إلى المناطق.

المادتان ١٩ و٢٠ وقد تناولتا قضية الغرامة وتناسبها مع الجرم المرتكب، بالنسبة للبارونات ولجميع الرجال الأحرار والتجار وعامة الشعب.

المادة ٣٥ تنص على توحيد المكاييل والمقاييس والموازين في جميع أنحاء المملكة.

المادة ٣٩ تنص على أنه «لا يجوز إلقاء القبض على أي شخص حر، أو

اعتقاله، أو نزع ملكيته، أو إبعاده أو إنزال الضرر به بأية طريقة كانت. كما يمتنع على الملك أن يأمر باتخاذ إجراءات ضده، إلا بواسطة أحكام قانونية تصدر عمن هم من طبقة مماثلة لطبقته وبمقتضى قوانين البلاد[1].

كما تمنع المادة ٤٠ الحؤول دون بلوغ الفرد حقوقه بطريقة عادلة، أو المساومة عليه.

ولإعطاء الفاعلية لهذه الوثيقة لكي لا تبقى مجرد إعلان، قررت المادة ٢٥ منها إنشاء هيئة مؤلفة من ٢٥ نبيلاً عهد إليها مراقبة تنفيذ بنودها تحت طائلة العودة إلى محاربة الملك[2].

وهكذا كان لهذه الوثيقة أثر تعدى حدود إنكلترا حتى شمل أنحاء أوروبا وما زالت محل اعتبار حتى اليوم ومصدراً للقانون العام البريطاني.

ثانياً: عريضة الحقوق (١٦٢٨).

جاءت هذه العريضة نتيجة صراع بين الملك والبرلمان، بعد أن حاول الملك فرض ضرائب جديدة على الشعب دون موافقة البرلمان، فقام هذا الأخير ووضع عريضة رفعها إلى الملك شارل الأول يذكره فيها بحقوق وحريات الشعب الإنكليزي. وتتضمن هذه الوثيقة بياناً مفصلاً لحقوق البرلمان التاريخية إلى جانب حقوق المواطنين التقليدية التي كفلتها الشرع القديمة. وقد ركزت على مبدأين أساسيين وهما، احترام الحرية الشخصية وحفظها عن طريق منع التوقيف الاعتباطي بدون محاكمة، وعدم فرض ضرائب جديدة بدون موافقة البرلمان الصريحة عليها.

واستندت العريضة على الشرعة العظمى بتحريم إلقاء القبض أو سجن أي

---

(١) د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت ets ١٩٧١، ص: ١١٦.

(٢) راجع د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٤٦.

شخص حر أو مصادرة أملاكه إلا بموجب القانون، كما اعتمدت على الوثيقة التي أقرّها البرلمان سنة ١٣٥٥ المتعلقة بالملكية الخاصة ومحاكمة الأفراد وفقاً للأصول القانونية[١].

ثالثاً: مذكرة الهابياس كوربوس (Habea Corpus) ١٦٧٩.

تعتبر مذكرة الهابياس كوربوس أي (إليك جسدك) قانوناً متقدماً في عصره ووثيقة هامة جداً لجهة حماية الحرية الشخصية من تعسف الإدارة.

صدرت هذه الوثيقة بضغط من الشعب، وصوت عليها البرلمان لوضع حد لتصرفات الملك وأعوانه في الانتقام من خصومهم، وخاصة أولئك الذين ساهموا بالثورة على الملك شارل الأول. وتتعلق الوثيقة أساساً بحقوق المتهم وعدم اعتقاله بطريقة تعسفية، كما تنص على قواعد وأصول في المحاكمة ومعاملة الموقوفين والسجناء وخاصة بما يتعلق بالتوقيف الاحتياطي وتقصيره إلى أدنى حد ممكن.

وهذه القاعدة تعني «الأمر الذي يصدره القاضي أي هيئة المحكمة، إلى المسؤول الذي يتولى سجن شخص ما، ليحضر السجين فوراً أمام المحكمة، لتنظر بأمر قانونية سجنه، وتتولى محاكمته هي أو محكمة أخرى»[٢].

وعلى ضوء هذه القاعدة يحق لكل شخص فقد حريته أن يطلب من القاضي إصدار مذكرة الهابياس كوربوس، يدقق القاضي بالطلب على الفور ويهمل كل قضية أخرى، ويبحث بوسائل الإثبات المرفقة، وإذا تأكد من جديتها يقوم بإصدار المذكرة. وعندما يتبلغ المدعى عليه أو آمر السجن المذكرة، عليه أن يحضر السجين أمام القاضي بعد أن يبرر التوقيف ويشرح أسبابه[٣]. ويعود للقاضي الحكم، وعلى آمر السجن أن ينصاع له وإلا تعرض لعقوبات شديدة.

---

(١) راجع موريس دو فرجيه «الدساتير والوثائق السياسية»، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٨، ets، ص: ٤٢٩.

(٢) راجع د. ميشال الغريب، الحريات العامة، مرجع سابق، ص: ٧٠.

(٣) راجع محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ets، ص: ٣٩.

كما تضمن قانون الهابياس كوربوس عقوبات شديدة بحق كل قاض أو أي مسؤول آخر، يخالف أحكامه في إصدار أو تنفيذ أمر إحضار السجين، كما تضمن إلزام المخالف بتعويض لمصلحة السجين[1].

وينص القانون أيضاً على حظر إبعاد السجين لينفذ الحكم خارج إنكلترا ما لم يطلب هو نفسه ذلك.

رابعاً: شرعة الحقوق سنة (١٦٨٩).

وضعت هذه الشرعة على أثر الثورة التي نشبت عام ١٦٨٨ ضد الملك جيمس الثاني الذي حاول إحياء الكثلكة من جديد في بريطانيا. وتقدم بها البرلمان، من الأمير وليم أورانج وزوجته وتمت الموافقة عليها بعد تصديقها من البرلمان سنة ١٦٨٩. تتضمن الوثيقة تحديداً واضحاً لسلطات الملك وصلاحياته في إدارة البلاد.

فهي تحرم على الملك حق تعليق أو تنفيذ القوانين بدون موافقة البرلمان، عدم إنشاء المحاكم بدون موافقة البرلمان، عدم فرض أي كفالة باهظة أو غرامات فاحشة من عقوبات قاسية من قبل المحاكم. وكذلك أكدت على حق الرعايا في تقديم العرائض والالتماسات للملك دون أن تترتب على ذلك نتائج معينة كالسجن أو الملاحقة. كما جعلت الشرعة عملية انتخاب أعضاء البرلمان تجري بطريقة حرة، ونصت على حصانة النائب بأن لا تحق ملاحقته عن كل ما يقوله ويكتبه أثناء الجلسات، أمام أية هيئة خارج إطار البرلمان نفسه[2].

وميزة الشرعة أنها تعتبر انطلاقاً صريحاً لمبدأ الملكية البرلمانية، أي الملكية التي تقوم على أسس برلمانية تقيد سلطانها بشروط وقوانين واضحة. ونزعت بالتالي عن الملك هالة الألوهية التي كانت تحيط به سابقاً وحددت سلطته[3].

---

(١) راجع ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ٧٢.
(٢) راجع خضر خضر، المرجع السابق، ص: ١٠١.
(٣) راجع محمد ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ٧٥.

المطلب الثاني: إعلانات الحقوق الأميركية.

أولاً: إعلان ولاية فرجينيا سنة ١٧٧٦.

جاء نتيجة استقلال ولاية فرجينيا عن العرش البريطاني، وكان له أهمية بالغة في تاريخ الولايات المتحدة.

تميز هذا الإعلان بتأكيده على الحرية الدينية، بالإضافة إلى الحريات الشخصية والسياسية وأهمها:

- المساواة الطبيعية، فكل الناس يولدون أحراراً ومتساوين. ولهم حق التمتع بالحياة والحرية وحق التملك.
- إنتفاء الإمتيازات بين المواطنين.
- حرية الانتخابات، على أن يجري اختيار ممثلي الشعب في المجلس بطريقة حرة ويشترك فيها كل المواطنين الذين تتوفر فيهم شروط الانتخاب.
- حق الاستملاك وذلك للمصلحة العامة، على أن يكون بإرادة صاحب الحق الحرة أو بقرار من ممثليه في المجلس.
- اعتدال العقوبات، وحظر على ضوئها التأمينات والغرامات الفاحشة والعقوبات الوحشية.
- نص على حرية الصحافة وعدم التضييق عليها من قبل حكومات إستبدادية.
- الحرية الدينية وطريقة ممارستها وفقاً للقناعة وعدم خضوعها للقوة والعنف.
- إتباع الأصول القانونية بتفتيش الأشخاص والأماكن، إذ لا يجوز توقيف وتفتيش أي شخص دون توفر دليل كاف بحقه[1].

ثانياً: إعلان الاستقلال الأميركي.

صدر في تموز ١٧٧٦ إعلان استقلال المستعمرات الأميركية الثلاث عشرة

---

(١) راجع ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ٧٩-٨٢.

عن بريطانيا، أثناء المؤتمر الذي عقد في مدينة فيلادلفيا، ونص على تحول كل مستعمرة إلى دولة حرة ومستقلة. تميز هذا الإعلان بالأفكار التحررية ولا سيما تأثره بفلسفة لوك وروسو.

لم يأت هذا الإعلان بجديد على صعيد الحريات العامة، إنما أكد على الحقوق الطبيعية والأساسية للإنسان.

«يولد جميع الناس أحراراً وقد وهبهم الله حقوقاً لا يعقل أن يتخلوا عنها، ومن بين هذه الحقوق الحياة والحرية والبحث عن السعادة، ويجب على الحكومات القائمة، أن تعمل على ضمان هذه الحقوق»[1].

ثالثاً: شرعة الحقوق الأميركية.

صدر الدستور الأميركي سنة ١٧٨٧، ومنذ صدوره وحتى عام ١٩٧١، عرف تعديلات عديدة بلغت ستاً وعشرين مرة. أما الشرعة فتطلق على التعديلات العَشرة الأولى التي أدخلت على الدستور سنة ١٧٩١، بعد أن تبناها الكونغرس دفعة واحدة وصادقت عليها أغلبية الدول الأعضاء، ولها قوة دستورية كاملة، كقوة الدستور الأميركي، وتشكل الإعلان الأساسي لحقوق الإنسان في الولايات المتحدة.

وأهم هذه التعديلات هي:

- التعديل الأول ويتعلق بالحرية الدينية فلا يحق للكونغرس إصدار القوانين التي تعرقل وجود أي دين أو يمنع حرية ممارسته لشعائره، كما ينص على حرية الرأي قولاً وكتابة وحرية الصحافة والتجمع وتقديم العرائض.
- **التعديل الرابع**: عدم انتهاك حق المواطن في أن يكون آمناً في شخصه ومنزله وممتلكاته وأوراقه من أي تفتيش أو مصادرة غير مبررة. ولا يجوز إصدار أية مذكرة للتفتيش أو المصادرة أو توقيف شخص إلا بالاستناد إلى سبب معقول

(١) غازي صباريني، مرجع سابق، ص: ٢٩.

يعززه القسم أو بتصريح من صاحب إصدار المذكرة. ويجب أن تحدد المذكرة أوصاف المحل المطلوب تفتيشه والأشخاص أو الأشياء التي يجب ضبطها[1].

- **التعديل الخامس**: لا تجوز محاكمة أحد بجريمة إلا بالاستناد لاتهام صريح أو قرار من هيئة المحلفين الكبرى. كما لا يجوز ملاحقة الشخص مرتين عن نفس الجرم. ولا يمكن إجبار أي شخص على الشهادة ضد نفسه، كما لا يمكن أن يحرم من حريته أو حياته أو أمواله دون مراعاة الأصول القانونية، ولا يمكن حرمان شخص من ملكيته الخاصة في سبيل المصلحة العامة دون تعويض عادل[2].

- **التعديل السادس**: يتعلق بإجراءات محاكمة عادلة للمتهم، على أن تكون سريعة وعلنية أمام هيئة محلفين غير متحيزة، وأن يبلغ المتهم بسبب الاتهام الموجه إليه، وحقه بطلب الشهود واستعانته بمحام للدفاع عنه.

- **التعديل الثامن**: لا يمكن مطالبة المتهم بدفع كفالات كبيرة، ولا فرض غرامات مرتفعة، ولا توقيع عقوبات قاسية وغير مألوفة عليه[3].

المطلب الثالث: إعلانات الحقوق الفرنسية.

أولاً: إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة ١٧٨٩.

يعتبر إعلان الإنسان والمواطن الفرنسي شرعة ذات أهمية كبرى تغلغل في نفوس الفرنسيين منذ صدوره حتى اليوم، وتجاوز في أهميته حدود فرنسا وأخذ صفة عالمية.

ولعل صدوره عقب الثورة الفرنسية الكبرى أعطاه هذا الزخم وهذه القوة، لما كان للثورة من صدى ليس فقط في حياة الفرنسيين وإنما شمل دويها أوروبا والعالم.

---

(١) راجع د. مصطفى العوجي، المرجع السابق، ets، ص: ٢٤.
(٢) انظر المرجع السابق.
(٣) يراجع ادمون رباط، مرجع سابق، ets، ص: ٥٤٢.

وقد تأثر واضعو الإعلان بفلاسفة القرن الثامن عشر وفي طليعتهم جون لوك وجان جاك روسو، وفلاسفة عصر الأنوار وعلى رأسهم فولتير ومونتسكيو.

كما استمدت الثورة الفرنسية مفاهيمها من مبادىء وأفكار هؤلاء الفلاسفة، وخاصة فيما يتعلق بالسلطة والعقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية. وصار الإعلان وكأنه مقترن بالثورة الكبرى، فشكّلا معاً ثورة في الحقوق وثورة في السياسة.

وأصبح مصدر حقوق الإنسان هو القانون الطبيعي للبشر، وانتقلت السلطة لسيادة الشعب بعدما كانت ملكية مطلقة مستبدة تقوم على التعسف والعنف.

وهكذا فالإعلان هو تحوُّل في حياة الفرنسيين حيث ارتدى طابعاً فكرياً فلسفياً، وسعى إلى ترسيخ قيم أخلاقية واجتماعية، وغايته الأولى احترام الإنسان في مجتمع جديد يسمح للفرد بالانطلاق لتحقيق إنسانيته الكاملة.

إنه كما عبّر عنه روبير بيللو «جزء من تاريخ فرنسا الأدبي وتاريخها السياسي أيضاً»[1].

وقد تم التصويت عليه من قبل الجمعية الوطنية في ٢٦ آب ١٧٨٩ واعتمد فيما بعد كمقدمة للدساتير الفرنسية المختلفة، وهو يتضمن مقدمة وسبع عشرة مادة.

جاء في المقدمة «أن ممثلي الشعب الفرنسي المكونين للجمعية الوطنية، لما كانوا يعتبرون جهل حقوق الإنسان أو نسيانها أو ازدراءها هي الأسباب الوحيدة للمصائب العامة ولفساد الحكومات، فقد عقدوا العزم على عرض حقوق الإنسان الطبيعية المقدسة والتي لا يمكن التنازل عنها ضمن إعلان رسمي. والهدف تذكير «إعضاء الجسم الاجتماعي بحقوقهم وواجباتهم كي تكون أعمال السلطتين التشريعية والتنفيذية أكثر احتراماً لها من أجل أن ترتكز مطالب المواطنين من الآن وصاعداً على مبادىء بسيطة وغير متنازع بشأنها، تتمحور دائماً حول الحفاظ على

---

(١) روبير بيللو، المواطن والدولة، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، ط ٣، ١٩٨٣، ص: ١٧.

الدستور وسعادة الجميع». لهذا السبب تعترف الجمعية الوطنية وتعلن في حضرة الخالق وتحت رعايته حقوق الإنسان والمواطن التالية».

أما الازدواجية الظاهرة في تسمية الإعلان فتعود إلى شموليته وعالميته، فحقوق الإنسان هي الحقوق البديهية لكل كائن بشري بوصفه إنساناً وبسبب ماهيته وحدها وبصورة مستقلة عن المشترع وهي سابقة للدولة وأعلى منها[١].

بينما حقوق المواطن «فهي تلك الحقوق التي لا يمكن تصور وجودها إلا بعد قيام المجتمعات السياسية»[٢].

ونلاحظ أن الإعلان لا يفصل بين هذين الحقين، و «يمكن القول أن أغلب المواد تستهدف الإنسان والمواطن معاً، لأن تنظيم حقوق المواطن يبدو كضمانة غير مباشرة لحقوق الإنسان، ولأن احترام حقوق الإنسان ضروري لممارسة حقوق المواطن»[٣].

على أن هذه الحقوق وهي المساواة والحرية، الملكية، الأمن، مقاومة الظلم والطغيان قد أكد عليها الإعلان كمبادىء عامة أساسية وذلك في المادة الأولى والثانية.

حيث جاء في المادة الأولى، يولد الناس أحراراً ومتساوين في الحقوق ويبقون كذلك، ولا يمكن أن تقوم اختلافات إجتماعية إلا على أساس المنفعة العامة.

المادة الثانية: إن هدف كل تجمع سياسي هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية غير القابلة للتقادم، وهذه الحقوق هي الحرية، الملكية، الأمن ومقاومة الطغيان.

وتحدد المادة الثالثة مبدأ السيادة الذي «يكمن في الأمة أساساً، وما من

---

(١) راجع المرجع السابق، ص: ١٨.
(٢) محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ٤٧.
(٣) روبير بيللو، المرجع السابق، ص: ٢٠.

جماعة أو فرد يمكنه ممارسة أي سلطة لا تصدر عن الأمة صراحة»، تتعرض المادتان الرابعة والخامسة للحرية بكونها قدرة المرء على «القيام بكل ما لا يلحق ضرراً بالآخرين»، ونطاقها القانون، فكل ما «لا يحرمه القانون لا يمكن منعه» كما «لا يمكن إجبار أحد على فعل ما لا يأمر به القانون».

وهذا القانون هو التعبير عن الإرادة العامة كما جاء على لسان روسو و «لكل المواطنين الحق في أن يساهموا مباشرة أو بواسطة ممثليهم في صياغته» «ويجب أن يكون واحداً للجميع في حالتي الحماية والعقاب» (المادة السادسة).

وتبين المواد السابعة والثامنة والتاسعة ضمان حرية الفرد في الملاحقة الجزائية. إذ لا يمكن «اتهام أي إنسان أو توقيفه أو اعتقاله إلا في الحالات المحددة في القانون» «ولا يمكن معاقبة أي إنسان إلا وفقاً لأحكام القانون القائم والصادر في وقت سابق لوقوع الجريمة والمطبق بصورة شرعية، والمتهم هو بريء حتى تثبت إدانته».

وتنص المادتان العاشرة والحادية عشرة على حرية الرأي، والمعتقد، والكلام كتابة وطباعة دون إساءة استعمال هذه الحرية المحددة في القانون.

وتوضح المواد (١٢، ١٣، ١٤، ١٥) ضرورة تشكيل قوة عامة لضمان حقوق الإنسان، وعن الضرائب والنفقات العامة ومحاسبة الموظفين عن أعمال إداراتهم».

وترى المادة السادسة عشرة بأن «كل مجتمع لا تكون فيه ضمانة الحقوق مؤمنة، ولا فصل السلطات محدد فيه هو مجتمع لا دستور له إطلاقاً. وذلك أخذاً عن نظرية مونتسكيو فيما يتعلق بفصل السلطات.

وأخيراً أكدت المادة ١٧ على حق الملكية وبأنه مصون ومقدس، ولا يمكن أن يحرم أحد منه إلا عندما تقتضي الضرورة العامة المقررة بموجب القانون، وشرط التعويض العادل والمسبق.

ثانياً: الحقوق والحريات في دساتير فرنسا اللاحقة.

بعد الثورة الكبرى، تعاقبت على الحكم في فرنسا أنظمة سياسية مختلفة،

وعرفت على أثرها دساتير عديدة حتى استقرت على الدستور الأخير في الجمهورية الخامسة سنة ١٩٥٨. وجاءت هذه الدساتير مكملة بعضها فيما يتعلق بالحقوق والحريات فكان الدستور اللاحق يتمم النواقص التي شهدها السابق. ونكتفي بذكر البعض منها فقط:

أ ـ دستور ١٧٩٣:

تبنى هذا الدستور إعلان حقوق الإنسان والمواطن وأضاف إليه بعض الحقوق الأخرى.

يتألف من ٣٥ مادة، ومن أبرزها المتعلقة بحق العمل وحريته وحق المحتاجين بالحصول على المساعدات العامة.

فالمادة ١٨ تنص على حرية العمل، ولكل إنسان التعهد بتقديم خدماته، شرط أن لا يبيع نفسه لأن شخصه ليس ملكية قابلة للبيع.

المادة ٢١ تتعلق بحق العمل وتنص على الإعانات العامة وهي دين مقدس على المجتمع الذي يقوم بإعانة المواطنين التعساء، إما بإتاحة العمل لهم، أو بتأمين وسائل العيش لغير القادرين عليه.

وكذلك نصت المادة ٢٢ على أن التعليم هو حاجة للجميع، وعلى المجتمع أن يشجع بكل قوة تقدم المعرفة العامة، وأن يجعل التعليم في متناول الجميع.

كما أن المواد ٣٣، ٣٤، ٣٥ ركزت على حق مقاومة الظلم والطغيان.

ب ـ دستور ١٨٤٨:

جاء هذا الدستور بعد الظروف المستجدة التي خلقتها الثورة الصناعية في أوروبا، ومظاهر الخلل الخطير في البنيان الاقتصادي والاجتماعي في فرنسا، وكانت نتيجته بروز طبقتين داخل المجتمع. طبقة الرأسماليين والتجار ورجال الأعمال والصناعة، والتي حققت أرباحاً هائلة.

وطبقة العمال الفقيرة، مما خلق هوة بينهما سرعان ما تطورت إلى صراع استمر حتى اشتعال الثورة في شوارع باريس في نيسان عام ١٨٤٨.

وقد أخذت الجمعية التأسيسية بعين الاعتبار الوضع الجديد، فأتى عملها في إطار دستور ١٨٤٨ متمسكاً بمبادىء إعلان ١٧٨٩ وليتممها عن طريق الاعتراف بحقوق جديدة ذات طابع إقتصادي إجتماعي(١).

وأبرز جوانب التجديد، توسيع حق الاقتراع ليصبح عاماً ويشمل جماهير العمال والفلاحين.

- تكريس الحريات التقليدية.
- التأكيد على الأهداف الاجتماعية لعمل السلطة فإليها يعود تأمين توزيع أكثر عدلاً لأعباء ومنافع المجتمع.. وإيصال جميع المواطنين إلى درجة أعلى من الأخلاقية والتنور والعيش الرغيد. (المقدمة المادة ١).
- كذلك تعرض الدستور الجديد لعلاقة أرباب العمل بالعمال والأولاد المتروكين، المعاقين، والشيوخ دون موارد (المادة ١٣).
- الاهتمام بوسائل ضمانة الحريات، فقد أشار إلى الحقوق وحدد الوسائل التي تمكن من التمتع بها.

فحرية الشعائر تتأمن بدفع تعويضات لرجال الدين (المادة ٧). وتطوير العمل يتم عن طريق تشجيع(التعليم الابتدائي المجاني)، وتأمين «التعليم المهني» وإقامة المشاريع العامة لتشغيل العاطلين عن العمل(٢).

جـ - دستور ١٩٤٦:

إن دستور الجمهورية الرابعة الصادر سنة ١٩٤٦، تبنى في مقدمته إعلان ١٧٨٩ وأعطى أهمية كبيرة للحقوق والحريات.

ومن الجديد فيه أنه ركز على المساواة بين المرأة والرجل حيث أن «القانون يضمن للمرأة حقوقاً مساوية لحقوق الرجل في كل الميادين».

---

(١) راجع روبير بيللو، مرجع سابق، ص: ٣٢.
- محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٥.

وأعطى حق اللجوء السياسي للمضطهدين والذين يطلبون حق اللجوء بحثاً عن الحرية «وكل إنسان مضطهد بسبب نشاطه في سبيل الحرية يمنح حق اللجوء على أراضي الجمهورية». ونص على الحرية النقابية وحماية العامل ومنحه حق الدفاع عن حقوقه: «من واجب كل واحد أن يعمل وله الحق في الحصول على عمل. وما من أحد يمكن أن يلحقه ضرر في عمله بسبب أصله أو آرائه أو معتقداته... وأن بوسع أي إنسان الدفاع عن حقوقه ومصالحه عن طريق النشاط النقابي، وأن ينتسب إلى النقابة التي يريد».

كما أعطى العمال حق ممارسة الإضراب ضمن «نطاق القوانين». وكذلك يضمن علمانية التعليم والحق المجاني به، والحق في الراحة والتعطيل في الأعياد[١].

الفقرة الثانية: موقف المنظمات الدولية من حقوق الإنسان.

المطلب الأول: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كنتيجة طبيعية للأهداف التي نص عليها ميثاق الأمم المتحدة الصادر سنة ١٩٤٥. وتضمن الميثاق أن الغاية من إنشاء الهيئة الدولية إنقاذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي جلبت على الإنسانية في جيل واحد مرتين أحزاناً يعجز عنها الوصف.

وتؤكد المادة الأولى من الميثاق على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين. ولا تفريق بين الرجال والنساء».

وجاء في المادة ٦٨ تكليف المجلس الاقتصادي والاجتماعي المنبثق عن هيئة الأمم المتحدة بإنشاء لجان للشؤون الاقتصادية والاجتماعية ولتعزيز حقوق الإنسان.

---

(١) راجع روبير بيللو، مرجع سابق، ets، ص: ٤٠.
ـ ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ١١٦.

وقد بادر المجلس فعلاً في أول اجتماع له في لندن سنة ١٩٤٦ إلى تعيين لجنة حقوق الإنسان ووضع مشروع إعلان لهذه الحقوق. وهكذا أنجزت اللجنة مشروعها وعرض على الجمعية العامة للأمم المتحدة فصوتت عليه في العاشر من كانون الأول ١٩٤٨ بأكثرية ٤٨ صوتاً وامتناع ٨ أعضاء عن التصويت، وهم ممثلو الدول الشيوعية (الاتحاد السوفياتي، يوغوسلافيا، تشيكوسلوفاكيا، روسيا البيضاء، أوكرانيا، بولندا) بحجة أن الإعلان يساهم في تدخل المنظمة الدولية في الشؤون الداخلية للدول، كما أنها تعتبر هذه الحقوق والحريات الواردة في الإعلان شكلية ووهمية لا تؤمن الوسائل العملية لممارستها. وامتنعت أيضاً أفريقيا الجنوبية مبررة رفضها بافتقار الإعلان للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الضرورية.

وكذلك امتنعت المملكة العربية السعودية لأسباب عقائدية ودينية.

يتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مقدمة وثلاثين مادة. تعدد المقدمة الأسباب التي دفعت الدول الأعضاء لإصدار مثل هذا الإعلان بالإشارة إلى أن الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

وأن «تناسي حقوق الإنسان وازدراءها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وغاية ما يصبو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر فيه من الفزع والفاقة». ولذا كان من الضروري «أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم».

وأن شعوب الأمم المتحدة حزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية، وضمان اضطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان على أنه المستوى الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع إلى احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية.

وبعد هذه المقدمة، تبدأ بنود الإعلان بمعالجة الحقوق والحريات والتي يمكن تصنيفها في أربع فئات:

- تتناول الفئة الأولى الحقوق والحريات الشخصية ومنها (المواد من ٣ ـ ١٣) حق الحياة والسلامة البدنية. منع استعباد أي شخص أو استرقاقه أو الحط من كرامته. عدم تعريض أي إنسان للتعذيب، ولا لعقوبات قاسية ووحشية، والاعتراف له بالشخصية القانونية. المساواة أمام القانون. تأمين محاكمة عادلة لكل إنسان على أن تنظر قضيته على قدم المساواة مع الآخرين أمام محكمة نزيهة ومستقلة. التأكيد على مبدأ أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته. حرمة الحياة الخاصة والمسكن والمراسلات، وحرية التنقل.

- الفئة الثانية تتضمن الحقوق العائدة للإنسان في علاقته مع الدولة، حق اللجوء. حق الجنسية، حق تأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين. حق التملك وعدم جواز تجريد أحد من ملكه تعسفاً. (المواد ١٤ ـ ١٧).

- الفئة الثالثة تشمل الحريات الفكرية والسياسية. (المواد ١٨ ـ ٢١). حرية التفكير والضمير. حرية الاعتقاد وإقامة الشعائر الدينية. حرية الرأي والتعبير. حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية. الحق بالاشتراك في إدارة الشؤون العامة للبلاد إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين. الحق في تقلد الوظائف العامة بطريقة متساوية. حرية الانتخابات العامة والتمثيل الشعبي والنص على السيادة الشعبية.

- الفئة الرابعة تتعلق بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية. الحق في الضمانة الاجتماعية. الحق بالعمل والحماية من البطالة. حق الانضمام إلى النقابات حماية لمصلحة الإنسان. الحق في الراحة وأوقات الفراغ. الحق في تحديد ساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر، الحق بمستوى لائق من المعيشة (ويشمل ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية والحق بتأمين المعيشة في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة). حق الأمومة والطفولة. الحق في التعليم. حق الآباء في اختيار نوع تربية أولادهم. الحق في الثقافة والفنون، حماية حق الملكية الأدبية والعلمية والفنية، على أن تمارس هذه الحريات جميعها في الإطار الذي يحدده القانون (المواد من ٢٢ ـ ٢٧).

بعد قراءة متمعنة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان والظروف العملية المحيطة بتطبيقه تتضح لنا بعض السمات التي تبين خصائصه ومدى قوته الإلزامية.

فبالنسبة لوضع الإعلان القانوني، فهو لا يشكل قاعدة من قواعد القانون الدولي العام الموجودة والمعترف بها عالميا. وهو ليس أيضاً معاهدة دولية محددة بالتزامات واضحة تقيد الدول الأعضاء في الأمم المتحدة أو شعوب العالم التي اتفقت عليه.

فهل هو إذن قاعدة عرفية دولية تحترمها الدول وتعمل بموجبها؟ الحقيقة، نستطيع القول أن الإعلان العالمي يمكن اعتباره قاعدة عرفية غير ملزمة[١].

وبالتالي لا يتمتع الإعلان بقوة قانونية ملزمة. فهو عبارة عن وثيقة ذات سمة كونية صادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة توصي شعوب العالم باحترامها. دون العمل على إنشاء أجهزة كمحكمة دولية أو مجلس أو أي هيئة أخرى تستطيع أن تنظر بالانتهاكات الحاصلة لحقوق الإنسان وتفرض احترامها لبنود الإعلان بصورة فعلية لتعطيها فعالية أكبر في مجال التطبيق.

خاصة ونحن نرى كل يوم، الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان، وليس فقط من الدول المتخلفة، إنما من التي تعتبر نفسها من أكثر الدول تقدماً وحاملة لواء حقوق الإنسان، فباسم هذه الحقوق تخترق أبسط قواعد الحياة الإنسانية بوحشية ضارية وذلك على مرأى من الأمم المتحدة والعالم.

هذا لا يعني إنكارنا لأهمية الإعلان، فهو «يمثل مركزاً مرموقاً في تاريخ تطور الحريات العامة عبر الأجيال. وهو أول وثيقة عالمية تتضافر حولها وفيها إرادات معظم دول الأرض، بغية تحقيق كرامة الإنسان أينما كان»[٢]. وللإعلان قوة معنوية اعتبارية، «فبالرغم من الاختلافات الحضارية، الأيديولوجية، الدينية، اللغوية، والعرقية الموجودة في العالم، استطاع الإعلان أن يشكل مرجعاً يستطيع

---

(١) راجع غازي صباريني، مرجع سابق، ets، ص: ٤٧.
(٢) ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ١٦٣.

الرأي العام أن يحكم انطلاقاً منه على تصرف ما، وعلى مدى احترامه لحقوق الإنسان الأساسية»[١].

وبكلمة، للإعلان سلطة أدبية للتنديد بالدول التي لا تحترم حقوق الإنسان ومثالاً يحتذى في الدساتير الداخلية، وإن يكن تطبيقه نسبياً وخاضعاً لمعايير القوى المختلفة في العالم.

المطلب الثاني: الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

وقّعت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان من قبل الدول الأعضاء في مجلس أوروبا في ٤ تشرين الثاني سنة ١٩٥٠ في مدينة روما، ودخلت حيز التنفيذ في ٣ أيلول سنة ١٩٥٣.

أما فكرة وضع هذه الاتفاقية فتعود إلى الحركة الأوروبية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية والهادفة إلى العمل على تحقيق الوحدة الأوروبية. وهي «تنبع بخطوطها الرئيسية من الأهداف العامة التي كان مجلس أوروبا ـ الذي أنشيء في تاريخ ١٥ أيار ١٩٤٩ـ قد حددها في ميثاقه كخطوط عامة مشتركة اتفقت عليها الدول المنضمة «إليه» والتزمت بتنفيذها»[٢]. ومن أهدافه السعي لتحقيق أكبر قدر من الوحدة بين أعضائه عن طريق عقد الاتفاقات ورسم الخطط المشتركة في مختلف الميادين، وبحماية وتطوير حقوق الإنسان وحرياته الأساسية[٣].

وتشير الاتفاقية في مقدمتها إلى «أن حكومات الدول الأوروبية التي تتماثل في التفكير، وذات ميراث مشترك من التقاليد السياسية والمثل العليا، والحرية وسيادة القانون.. قررت أن تتخذ الخطوات الأولى للتنفيذ الجماعي لحقوق معينة مقررة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان».

وتتميز الاتفاقية الأوروبية بكونها اقتصرت ـ بصفة أولى ـ على الحقوق

---

(١) محمد سعيد المجذوب، مرجع سابق، ص: ٩٤.
(٢) خضر خضر، مرجع سابق، ص: ١٣١.
(٣) راجع المرجع السابق.

والحريات الفردية الأساسية، وذلك لاجتماع الآراء حول تبنيها وتسهيل تنفيذها عملياً ضمن كل الدول الموقّعة[1].

وأهم الحريات المضمونة في الاتفاقية، الحق في الحياة والسلامة الشخصية وعدم التعذيب (المواد من ١ ـ ٣). تحريم الاستعباد والعمل الجبري (المادة ٤). الحق في الحرية والأمان (المادة ٥). حق التقاضي والمحاكمة (المواد ٦ ـ ٧) وحرمة الحياة الخاصة بما فيها المنزل والمراسلات (المادة ٨).

حرية الفكر والعقيدة والدين وحرية الرأي والاجتماع. (المواد ٩ ـ ١١). أما السمة الثانية التي تميز الاتفاقية الأوروبية. فهي إنشاء أجهزة لتحقيق رقابة فعالة لاحترام الحقوق والحريات المشار إليها وهذه الأجهزة:

- اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان ومهمتها مراقبة تطبيق أحكام الاتفاقية وتلقي الشكاوى من أي شخص أو هيئة غير حكومية بصدد تجاوزات أو مخالفات تقع على حقوق الإنسان، من قبل إحدى الدول الموقّعة على الاتفاقية[2]. وتقوم اللجنة بالتحقيقات اللازمة والاستجوابات التي تراها ضرورية.

- المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان وتتكون من عدد من القضاة مساو لعدد الدول الأعضاء في المجلس الأوروبي. ويتلخص عملها بالنظر في القضايا المرفوعة إليها من قبل اللجنة، ومن الدول الأعضاء. ويشمل اختصاصها البت في النزاعات التي تنشأ عن تفسير أو تطبيق الاتفاقية (المادة ٤٥). على أن يسبق ذلك عرض المسألة على اللجنة لتسويتها. فإذا فشلت أصبحت المحكمة صالحة لوضع يدها عليها. والأحكام الصادرة عن المحكمة تعتبر نهائية وإلزامية تجاه الدول التي سبق وأعلنت التزامها بقرارات المحكمة (المادة ٤٦)، ثم ترسل الأحكام إلى مجلس وزراء أوروبا للتنفيذ فيتخذ بدوره الإجراءات الضرورية.

- لجنة الوزراء بمجلس أوروبا وهو جهاز سياسي تقريري. من صلاحياته الأساسية

---

(١) راجع ميشال الغريب، مرجع سابق، ص: ١٦٨.

(٢) راجع د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٩٦.

محمد سعيد المجذوب، مرجع سابق، ص: ١٠٦.

انتخاب أعضاء اللجنة الأوروبية من بين القائمة التي تقدمها الجمعية الاستشارية لمجلس أوروبا. كما له سلطة تقرير وقوع خرق للاتفاقية أم لا في حال عدم قيام اللجنة الأوروبية بالفصل في القضية.

ـ وأخيراً هناك جهاز إضافي مساعد هو الأمين العام للمجلس الأوروبي.

المطلب الثالث: الاتفاقية الأميركية لحقوق الإنسان.

جاءت على غرار الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، إذ عمدت منظمة الدول الأميركية إلى عقد اتفاقية لحقوق الإنسان في سان جوزيه عاصمة كوستاريكا في ٣ تشرين الثاني سنة ١٩٦٩ ودخلت حيز التنفيذ في ١٨ تموز ١٩٧٨.

تتألف الاتفاقية من مقدمة و٨٢ مادة، وقد جاء في المقدمة «إن الدول الأميركية الموقّعة على هذه الاتفاقية إذ تؤكد من جديد عزمها على أن تعزز، في هذه القارة، وفي إطار المؤسسات الديمقراطية، نظاماً من الحرية الشخصية، والعدالة الاجتماعية مبنياً على احترام حقوق الإنسان».

وتنص المادة الأولى أن تتعهد الدول الأطراف في الاتفاقية بأن تحترم الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقية وبأن تضمن لكل الأشخاص الخاضعين لولايتها القانونية الممارسة الحرة لتلك الحقوق والحريات دون تمييز بسبب الجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو الدين. . . أو أي وضع آخر. ومن هذه الحقوق، الحق في الحياة، منع التعذيب، منع الرق والعبودية، الحق في الشخصية القانونية والمعاملة الإنسانية. الحرية الشخصية، المحاكمة العادلة، حق الملكية الخاصة، حرية الفكر والتعبير، حرية الضمير والدين، حرية التنقل، حرمة الحياة الخاصة، حرية المشاركة في الحياة العامة، المساواة أمام القانون والحماية القضائية وحرية التجمع والاجتماع. أما من حيث تطبيق الاتفاقية واحترام بنودها، فقد أنشأت الاتفاقية أجهزة حماية للنظر في القضايا المتعلقة بتنفيذ تعهدات الدول الأطراف في الاتفاقية، وهي:

١ ـ اللجنة الأميركية لحقوق الإنسان.

٢ ـ المحكمة الأميركية لحقوق الإنسان.

المطلب الرابع: منظمات دولية غير حكومية.

أولاً: منظمة العفو الدولية.

أسس هذه المنظمة أحد المحامين البريطانيين بيتر بيننسون في شهر تشرين الأول عام ١٩٦١ في لندن. ولها حوالي ماية وخمسون فرعاً موزعة في أكثر من أربعين دولة وتضم ما يقارب سبعماية ألف عضو منتشرين في كافة أنحاء العالم وللمنظمة مكتب تنفيذي في لندن.

أما نشاط هذه المنظمة فيرتبط بالدفاع عن السجناء السياسيين أو سجناء الرأي والضمير الذين يعتقلون بسبب عقائدهم السياسية أو الدينية أو انتمائهم العرقي.

كما تعمل على ضمان محاكمات عادلة وسريعة، ومتابعة إجراءات المحاكمة الجنائية للمتهمين السياسيين، ومراقبة مدى قانونية الأحكام التي تصدر ضدهم على ضوء القواعد المقررة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

كذلك تعمل على إلغاء عقوبة الإعدام والتعذيب أو تنفيذ العقوبات القاسية والوحشية أو اللا إنسانية والمهينة..

ولتحقيق غايتها تلجأ المنظمة إلى تعبئة الرأي العام العالمي بواسطة المنشورات والندوات والمؤتمرات وتنظيم الحملات الإعلامية.

وتقوم بإصدار تقرير سنوي عن نتائج التحقيقات التي يجريها أفرادها ومراسلوها بخصوص سجناء الرأي والمعتقلين السياسيين في مختلف بلدان العالم، يتضمن ذلك حالات التعدي وخرق الحريات، وتوفد المنظمة أيضاً مراقبين لحضور المحاكمات الهامة للمعارضين السياسيين.

وقد استطاعت منظمة العفو الدولية منذ إنشائها حتى الآن أن تقوم بدور فعال وملموس في إثارة الرأي العام العالمي والتصدي لأخطر صور الانتهاكات المرتكبة ضد حقوق الإنسان، لما تتمتع به من قوة أدبية ومعنوية وإمكانيات تحرك على الصعيد الدولي.

ثانياً: اللجنة الدولية للحقوقيين.

تأسست اللجنة الدولية للحقوقيين على أثر مؤتمر دولي قانوني عقد في برلين الغربية عام ١٩٥٢. وهي منظمة دولية غير حكومية سجلت في لاهاي كجمعية غير سياسية وفقاً للقوانين الهولندية سنة ١٩٥٥، ثم انتقلت أمانتها العامة إلى جنيف سنة ١٩٥٩. وتضم هذه اللجنة عدداً محدوداً من الأعضاء يتم اختيارهم من بين كبار رجال القانون من قضاة ومحامين وأساتذة جامعات.

تتمتع اللجنة بالصفة الاستشارية لدى المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة، وكذلك لدى مجلس أوروبا ومنظمة الدول الأميركية لذلك تستطيع أن تنشط داخل المنظمات الدولية المختلفة.

أما غاية هذه اللجنة، فهي تهدف إلى العمل على إرساء مبادىء العدالة وسيادة القانون وتحقيق مبدأ المشروعية في العالم. وهي تضع في قمة أولوياتها تعزيز وحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، انطلاقاً من إيمانها بأن إنكار هذه الحقوق على الإنسان يشكل انتهاكاً للقانون ولمبدأ المشروعية ذاته[1].

وقد أولت اللجنة عناية خاصة لحماية حقوق الإنسان أثناء حالات الطوارىء ولما تشكله هذه الحالات من خطورة وانتهاكات لحقوق الإنسان.

ولتحقيق أهدافها تقوم اللجنة بإرسال مراقبين عنها لدراسة مختلف الأوضاع القانونية والسياسية والاقتصادية داخل الدول المعنية، واستقصاء الانتهاكات وحضور المحاكمات، كما تنشر تقارير دورية وتنظم مؤتمرات وندوات وحلقات دراسية في مجال حقوق الإنسان.

---

(١) راجع د. رامز عمار، مرجع سابق، ص: ١١٨.

القسم الثاني

الضمانات الأساسية لحقوق الإنسان وحرياته

إن مسألة الاعتراف بحقوق الإنسان وحرياته ضرورة، كونها تكرس شرعية هذه الحقوق على الصعيد الدولي والداخلي، خاصة في مفهومها المتطور والمتقدم كما عرضناه في الإعلان العالمي والشرعات المختلفة.

ولكن هذه الحقوق تبقى ضعيفة بذاتها، لأن الحقوق الطبيعية مثلاً هي حقوق سامية وبديهية دون حاجة للاعتراف بها غير أنها تبقى بدون قوة إذا لم تجد سلطة تشكلها[1].

وعليه فالاعتراف وحده لا يكفي وإن جاء بنصوص قانونية لها قوة الدستور. فالنص رغم أهميته يبقى في إطار النظرية، أما التطبيق فهو بحاجة إلى عناصر عملية لتؤمنه بطريقة سليمة وفعّالة.

وهذا لا يكون إلا بتوفير حماية كافية وضمانة منطقية لممارسة الحقوق والحريات. وإلا بقيت هذه الحقوق نصوصاً جامدة بلا حياة ومفاهيم شكلية، وتكون عرضة في غالب الأحيان

---

(١) راجع الحقوق الطبيعية ـ القسم الأول.

لشتى الانتهاكات، لا سيما وأن كل ما يؤثر في المجتمع له ردة فعل على حركة الإنسان وتصرفاته.

وهكذا نرى أن الحقوق تتأثر بكثير من العوامل التي تحتاج بدورها إلى تنظيم لتشكل أرضية صالحة لنمو الحقوق بطريقة طبيعية.

هذه الضمانات هي عملية متكاملة ونرى أنه يمكن تقسيمها إلى ضمانات سياسية واجتماعية وقانونية.

فيما يتعلق بالضمانات السياسية والاجتماعية فهي تحتل مركزاً مهماً كونها تمثل المناخ الأفضل لتوفير حماية حقيقية للحقوق والحريات. ويمكن برأينا أن نطلق عليها «الحماية الوقائية» حيث تكون قبل حدوث الفعل والمساس بالحقوق والحريات. لذلك يجب أن نوليها عناية خاصة لأنها تكوّن الدرع الواقي لوعي الجريمة قبل وقوعها، وللحد من الكثير من الانتهاكات أو على الأقل للتخفيف منها.

أما الضمانات القانونية فهي ضرورة لا بد منها أيضاً، فهي الإطار المحدد لعملية التنظيم والضبط عندما تتعرض الحقوق والحريات للخطر. وسوف نتناول هذا القسم في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الضمانات السياسية.

الفصل الثاني: الضمانات الاجتماعية.

الفصل الثالث: الضمانات القانونية.

الفصل الأول

الضمانات السياسية

تعتبر الضمانات السياسية برأينا المعيار الرئيسي لتحديد المساحة المناسبة والضرورية لممارسة الحقوق والحريات، طالما أن الإنسان بحاجة دائماً لمجتمع منظم. وإذا ما عدنا لغاية السياسة الأساسية نجد أنها تأمين هذا النظام وتوفير مستقبل أفضل للإنسان.

والضمانات السياسية تتمحور حول السلطة والنظام الذي توفره، بالإضافة إلى القوى المجتمعية المختلفة التي تمارس نشاطاً سياسياً وتستطيع التأثير من خلال الضغط الذي بإمكانها أن تقوم به.

لأنه إذا طرحنا السؤال: ضد مَن تكون الضمانات؟ نجدها أولاً ضد «الآخرين» من الأفراد عندما يسيئون بعلاقاتهم ويتعرضون لحريات بعضهم البعض، ثانياً ضد التجمعات المهنية أو القوى الضاغطة وغيرها من القوى المؤثرة وثالثاً ضد السلطة[1]. وبالتالي كلما نظمنا وسائل عمل السلطة وهذه القوى، كلما وفرنا حماية أفضل للمواطن.

وهكذا نرى، أن نركز على المبادىء الرئيسية للضمانات السياسية فنعالج:

في المبحث الأول: دولة القانون.

المبحث الثاني: الديمقراطية.

---

(١) راجع جاك روبير، الحريات العامة، مرجع سابق، ص: ٢٧.

المبحث الثالث: مبدأ فصل السلطات.

المبحث الرابع: الأحزاب السياسية.

المبحث الخامس: الرأي العام.

المبحث الأول: دولة القانون

المقصود بدولة القانون، الدولة التي يخضع فيها الحكام والمحكومون على السواء للقانون. ونعني بخضوع الدولة للقانون هو أن تخضع كافة السلطات بالدولة للقانون سواء أكانت هذه السلطات تشريعية أم تنفيذية أو قضائية.

ويعتبر هذا المبدأ في قمة الضمانات الأساسية لحقوق الإنسان وحرياته. وهو نتيجة صراع طويل للشعوب مع السلطات الحاكمة لإجبارها على الحد من سلطانها وعلى التنازل عن مظاهر الحكم المطلق وذلك عبر أجيال متعاقبة مرت على الإنسانية[١].

وفي غياب دولة القانون يبقى الحديث عن الحريات والحقوق مجرد هراء، لأننا نكون ضمن دولة إستبدادية حيث لا يلتزم حكامها بقواعد القانون ولا يخضعون لأحكامه، أو دولة البوليس التي تشكل النقيض لدولة القانون طالما أن سلطاتها ليست ملزمة باحترام قواعد الشرعية، وكل من يمارس السلطة في أي مجتمع لا بد من أن يقع تحت إغراء إساءة استعمالها[٢]، من الضروري إذن منع السلطة من التصرف العشوائي وإخضاعها لضوابط معينة وذلك عن طريق القاعدة القانونية.

وهكذا يصبح القانون بمثابة الحكم بين السلطة والأفراد «يساوي بين الفريقين، يخضعهما لنصوصه وبذلك أصبح المؤتمن الأول على تنظيم الحريات والحقوق»[٣].

(١) راجع كريم يوسف كشاكش، مرجع سابق، ص: ٣٨٠.
(٢) راجع هارولد لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٣٨.
(٣) راجع محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ١٢١.

غير أن القواعد القانونية لوحدها لا تشكل ضمانة نهائية حتى ولو جاءت في نصوص دستورية، لأن النص الدستوري ضروري للحرية ولا غنى عنه، إلا أن مجرد وجوده لا يكفي في حد ذاته لتحقيق حرية الناس. «إذ يتعين أن تتحقق سيادة القانون واقعاً وفعلاً»، ويكون ذلك باحترامه، وعليه تصبح سيادة القانون من المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها دولة القانون.

وهذا الموقع المميز للقانون يعود لطبيعته من حيث الشكل والمضمون، فمن الناحية الشكلية، يعتبر القانون أداة للتعبير عن الإرادة العامة كما يقول جان جاك روسو. وهو القاعدة الصادرة عن الشعب أو من يمثله «ولا يمكن لهؤلاء أن يضعوا قوانين تقمع حرياتهم».

وكون القانون صادراً عن السلطة التشريعية، ذلك يرتب على السلطة التنفيذية وهيئاتها الإدارية أن تحترم جميع ما يصدر عنها من تشريعات.

ومن ناحية الموضوع يتصف القانون بالعمومية فينبغي أن تستند الإجراءات التي تتخذها السلطات الإدارية إلى قواعد عامة مجردة لا شخصية فهو يطبق على كل الناس بالتساوي دون تمييز(١).

وإذا أخذنا تعريف الحرية بأنها فعل كل ما تبيحه القوانين كما عبر عنه مونتسكيو، يعني، أن الحرية هي فعل التزام بالقانون ولما كانت الحقوق والحريات العامة من المبادىء الأساسية التي نص عليها الدستور، فباحترام السلطة القواعد الدستورية يعني احترامها للمبادىء العامة المتعلقة بالحقوق والحريات. ولكن من الصعب الادعاء بأن القانون يمثل دائماً الإرادة العامة، وليست كل القوانين مؤدية للحرية، فقد يكون بعضها جائراً وغير عادل، فهو بالنهاية صورة للسلطة التي أصدرته، والمسألة هي مدى احترام نظام الحكم في الدولة لحريات وحقوق الناس، فيصبح بالنتيجة خضوع الدولة للقانون شرطاً ضرورياً غير أنه ليس كافياً في جميع الأحوال، إذ أنه يمكن وجود بعض الدول القانونية كالديكتاتورية والفاشية من حيث خضوعها لقاعدة قانونية تسمو على إرادة الحكام وهي مصلحة

(١) راجع محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ١٢٢.
- عبد الغني بسيوني عبد الله، مرجع سابق، ص: ١٧٥.

الأمة إلا أنها لا تعترف «للفرد بأي وجود مستقل عن كونه عضواً في الجماعة وبالتالي فإنه لا يتمتع بأية حقوق فردية لا يمكن التضحية بها في سبيل مصلحة الأمة، وواجباته نحوها تستغرق كل ما يمكن أن يكون له من حقوق»[(١)].

ولذلك فإنه يفترض في دولة القانون حتى تحمي الحريات العامة أن تتمثل في نظام حكم يحترم هذه الحريات ويكون فيه «الإنسان موضع احترام»، ولا يكون ذلك إلا في نظام ديمقراطي.

المبحث الثاني: الديمقراطية

الديمقراطية كلمة تحمل الكثير من الشفافية، كما رأينا ذلك إلى حد كبير في كلمة حرية، ولذلك يتطلب البحث فيها الكثير من الدقة، ومن الصعوبة الإحاطة بها نظراً لشمولها مختلف نواحي الحياة.

والديمقراطية تسمو كهدف تسعى إليه الشعوب للتعبير عن سيادتها، وكفالة حقوق أفرادها، وجعلها أملاً في تحقيق حياة أفضل وغاية لحياة حرة كريمة.

وإذا كانت دولة القانون تشكل قمة الضمانات لحريات الإنسان، فالديمقراطية تعتبر أساساً «لضمانة» دولة القانون، كونها تمثل «نوعية نظام الحكم الذي يحدد نمط السلطة في المجتمع وعلاقتها بالحقوق والحريات».

وقد ارتبطت الديمقراطية منذ القديم بفكرة الحرية، وظهرت أولى صورها في المدن الإغريقية على عهد أفلاطون وأرسطو. وكلمة الديمقراطية مشتقة من اللغة اللاتينية، التي تكونت من مقطعين Domos بمعنى الشعب و Kratos أي حكم، فيكون معنى الكلمة، حكم الشعب. وهذا يعني استبعاد فكرة السلطة الاستبدادية من الحكم غير النابعة من الشعب.

ولكن السؤال الذي يبرز هنا، هل يستطيع الشعب أن يحكم نفسه وإلى أي مدى وكيف؟ وهل تعتبر الديمقراطية كذلك النظام الأمثل لحماية الحريات كما يقول الكثيرون؟.

---

(١) ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ١٥١.

في الحقيقة، من الصعب ادعاء الإجابة على هذه الأسئلة بسهولة[1] وبصفحات قليلة وهذا ما يتعدى مطمعنا هنا، خاصة وأن الديمقراطية مفهوم مرن يحمل في ذاته تناقضات عديدة، ويخلق إشكاليات في المعنى والممارسة أيضاً تبعاً للزاوية التي نتناولها، فإن سعة وكثافة الحدث الديمقراطي كما يقول جورج بيردو «يضطران الباحث إلى الانتقال باستمرار من مستوى إلى آخر، وبالتالي إلى تغيير أساليبه وطرقه والقيم التي يستعملها كمركز لمراجعه. إن عليه أن يكون مؤرخاً طوراً، وعالم اجتماع طوراً آخر، وعالماً إقتصادياً أو عالماً نفسانياً أو قانونياً طوراً ثالثاً إذا أراد أن يستجلي جميع ملامحها وأن يحيط بكل الدوافع التي ترفدها والمؤسسات التي تكرسها»[2]، وذلك على اختلاف الزمان والمكان.

وعليه سنحاول أن نربط قدر الإمكان مفهوم الديمقراطية بالحرية ومدى تلازمهما «إذا كان من تلازم»، من خلال بعض مفاهيم الديمقراطية وبيان خصائصها.

ونستبعد بالدرجة الأولى المفهوم الغامض والتقليدي للديمقراطية «حكم الشعب بالشعب»، لأن الشعب لا يستطيع أن يصل لدرجة يحكم فيها نفسه، ولو كان في قمة الوعي والرقي، حتى ولو اقتصر الأمر على «دولة ـ مدينة»، فكيف إذا تعدى ذلك إلى ملايين من الناس، وهكذا لا تعقل هذه الحالة إلا في مجتمع ملائكة كما يقول روسو.

إذن تبقى الصورة الثانية وهي أن يحكم الشعب نفسه بواسطة ممثليه وهذه تشكل النمط الأول للديمقراطية أو ما ندعوه الديمقراطية التقليدية أو السياسية.

هذا النمط الأول يتناول بوجه خاص الحرية السياسية ويولي أهمية مركزية للحد من سلطة الدولة عن طريق القانون، ويعترف بالحقوق الأساسية عن طريق

---

(١) من الطبيعي أن الكلام عن الديمقراطية بأبعادها المختلفة، من ظروفها التاريخية ومفاهيمها، وأنواعها وتطبيقاتها.. أمور تتعدى بكثير مجال بحثنا ودراستنا هذه. وهناك الكثير من المؤلفات التي تعالجها.

(٢) جورج بيردو، الديمقراطية بروكسل ١٩٥٦، ترجمة سالم نصار، دار الاتحاد، ١٩٦٣، ص: ٧ـ٨.

شكل الحكم، وهو أهم الأنماط الديمقراطية من الناحية التاريخية حتى ولو لم يكن أرقاها[١]. ومن أولى خصائص هذه الديمقراطية إيمانها المطلق بحرية الإنسان، وركيزتها الأساسية هي الفردية[٢].

وهكذا تنزع الديمقراطية كنظام في الحكم إلى إدخال الحرية في العلاقات السياسية، أي في علاقات الحكام بالمحكومين، وتقوم على مشاركة الشعب السياسية باختيار ممثليهم بواسطة الانتخاب الحر عن طريق الاقتراع العام.

وحق الانتخاب ضروري للحرية كما يؤكد عليه هارولد لايسكي، ويرى أن أي مواطن يحرم منه لا يكون حراً، وأن «الشعب الذي يريد أن يكون حراً، يجب أن يكون قادراً على اختيار حكامه في فترات دورية محددة.. والشرط الجوهري لمنح السلطة هو أنها يجب ألا تكون دائمة أبداً، وحتى تكون كذلك، فإنها تتوقف عن الاهتمام بالأغراض التي تتداول من أجلها، ولا تفكر إلا في سعادة أولئك الذين يمارسونها»[٣].

وصحيح أن لا وجود للديمقراطية بدون حرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين «لكننا لا نستطيع الكلام على ديمقراطية ما إذا كان الناخبون لا يملكون إلا الاختيار بين جناحين من أجنحة الأوليغارشية أو الجيش أو جهاز الدولة»[٤].

وهكذا يصبح الاكتفاء بتعريف الديمقراطية بصيغ محض سلبية يعني اختزال التحليل إلى حد يجعله غير مقبول وغير جائز[٥].

ويعلق جورج بيردو في صدد الديمقراطية السياسية، بأن الشكل القانوني الذي ترتديه لا يصبح إلا تركيباً فوقياً لا معنى له، ولا ارتباط إلا بدرجة تقبل المجموعة للحلول التي يكرسها[٦]. لا سيما وأن «قضايا عصرنا الحاضر تتعلق

---

(١) راجع آلان تورين، ما هي الديمقراطية؟ دار الساقي ط أولى، ١٩٩٥، ص: ٤٣.
(٢) راجع خصائص وتطبيقات الليبرالية التقليدية، القسم الأول من دراستنا.
(٣) هارولد لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٣٩.
(٤) آلان تورين، مرجع سابق، ص: ١٣.
(٥) المرجع السابق، ص: ١٤.
(٦) جورج بيردو، المرجع السابق، ص: ١٠.

بالمعطيات الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية للأسلوب الديمقراطي في الحياة الجماعية، أكثر مما تتعلق بالأشكال القانونية لهذا النظام»[1].

لذلك فالمطلوب نمط آخر من الديمقراطية، وهو الديمقراطية الاقتصادية ـ الاجتماعية التي تهدف إلى تحقيق سيطرة المجتمع بكامله بمراقبة كل علاقاته وكل عمل من أعماله التي تشكل الحياة الجماعية[2].

عندها ينتقل الإنسان من المشاركة السلبية إلى المشاركة الإيجابية. فحق الإنسان «ليس إذن، بعد الآن تحديد قدرة موجودة فيه أو حماية لصلاحية يتمتع بها، إنه مقياس لضرورة»[3].

كما أن الديمقراطية كما يحددها آلان تورين لا تقتصر على مجموعة الضمانات المؤسساتية أو على حكم الأكثرية بل تقوم «بالدرجة الأولى على احترام المشاريع والتطلعات الفردية والجماعية التي تقرن بين التأكيد على الحرية الشخصية وبين الحق بالتماهي مع جماعة مجتمعية أو قومية أو دينية معينة. كما أن الديمقراطية لا تقوم فقط على قوانين، بل هي تقوم قبل كل شيء على ثقافة سياسية[4]. إنها صيغة الحياة السياسية التي تزود العدد الأكبر بأكبر قسط من الحرية، هي الصيغة التي تحمي أوسع تنوع ممكن وتعترف به[5].

ولا يكفي برأي تورين إطلاق تسمية الديمقراطية على تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية والمجتمعية من أجل تقليص التفاوتات وتأمين نوع من المساعدة التعليمية والطبية والاقتصادية للجميع. إنما «لم يعد بوسعنا أن نعتبر هذا التعريف كافياً بعد اليوم، لأن تدخل الدولة لا ينبغي أن يكون إلا وسيلة في خدمة الغاية الرئيسية التي هي ارتفاع مقدرة التدخل لدى كل شخص في شؤون حياته»[6].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٩.

(٢) راجع المرجع السابق، ص: ٦١-٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص: ٦٣.

(٤) آلان تورين، المرجع السابق، ص: ٢٢.

(٥) راجع المرجع نفسه، ص: ٢١.

(٦) المرجع السابق، ص: ٤٨.

بالإضافة إلى وجه حضاري متقدم للديمقراطية وهو مسألة الاعتراف بالآخر، فالديمقراطية لا تكون ممكنة إلا إذا رأى كل واحد في الآخر، كما في نفسه بالذات، توفيقاً بين الجامعية والخصوصية.

غير أنه لا يكفي التأكيد على ضرورة التوفيق بين الجامع والمخصوص، بين العقلنية والثقافات، بل ينبغي أن نحدد كيف يتم هذا التوفيق، وكيف يسعنا الاعتراف باختلاف الآخرين في الوقت نفسه الذي نعمل فيه على المحافظة على وحدة القانون والعقلنية العلمية والتقنية[١].

وللوصول إلى هذه المرحلة، يتطلب الأمر تربية ديمقراطية، فممارسة الفرد لحقوقه لا تأخذ معنى ملموساً إذا لم تتغلغل الذهنية الديمقراطية في جميع جوانب الحياة المجتمعية المنظمة[٢]. فالديمقراطية هي «فلسفة وأسلوب حياة» كما عبر عنها جورج بيردو، إنها فعل إيمان بمبادئها، مما يستوجب الحس الديمقراطي لدى المواطن والحاكم، لذلك «يجب أن تكون المبادىء الديمقراطية راسخة في عقول ونفوس الحكام، وفي الشعب نفسه الذي هو مصدر السلطة»[٣]، هي تجسيد لقيم إنسانية ونمط لسلوك الفرد.

عند هذا الحد، تعتبر الديمقراطية ضمانة وعندها تعرف بـ «توسيع دائرة الحقوق»، وكلما اقتربنا من المثال الديمقراطي كلما اقتربنا بدرجة موازية لضمانة الحريات.

وتبقى الديمقراطية رغم انتهاكات مدعيها في العالم لحقوق الإنسان أفضل الأنظمة حتى الآن. وقد أدى تبني الجانب الشكلي منها في معظم العالم الثالث، دون توفير الأساس الاجتماعي، إلى أن تنتهي الديمقراطية فيها إلى كاريكاتورية[٤]. وعندها يصح عليها قول أحد المفكرين بأن «الديمقراطية هي أفضل «أسوأ» أنواع الأنظمة».

---

(١) راجع المرجع السابق، ص: ١٨٣-١٨٤.
(٢) راجع المرجع السابق، ص: ١٩١.
(٣) راجع عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ٢١٧.
(٤) انظر بهذا الخصوص، د. نجيب عيسى، نحو ديمقراطية اجتماعية، محاضرة في ندوة العمل الوطني، مؤسسة الدراسات اللبنانية، ١٩٨٨، ص: ١٣٩.

المبحث الثالث: مبدأ الفصل بين السلطات

تعتمد معظم الدول الديمقراطية اليوم مبدأ الفصل بين السلطات لتنظيم حياتها الدستورية والسياسية. ويعتبر الكثير من القانونيين وعلماء السياسة هذا المبدأ عنصراً أساسياً من عناصر الديمقراطية.

ويقصد به عدم تجمع السلطات الأساسية في الدولة في سلطة واحدة وذلك منعاً للاستبداد بها.

وقد ارتبط مبدأ فصل السلطات باسم المفكر الفرنسي مونتسكيو، إلا أن جذور هذا المبدأ ترجع إلى عهد الفكر السياسي الإغريقي، وكان لأفلاطون وأرسطو دور هام في وضع الأساس الذي قام عليه هذا المبدأ وإن بصورة غير مكتملة.

وكذلك أبرز جون لوك أهمية مبدأ فصل السلطات في العصر الحديث وخاصة التشريعية منها والتنفيذية في مؤلفه «الحكومة المدنية» الذي صدر عام ١٦٩٠، ولعبت أفكاره في هذا المجال دوراً في توطيد نظام الحكم البرلماني البريطاني.

أما مونتسكيو فقد تأثر بجون لوك وكان من المعجبين بالنظام البريطاني[١]، غير أنه كان له الفضل في بلورة معالم وحدود مبدأ فصل السلطات إذ لم يتضح مضمونه ولم يحظ بالأهمية التي نالها إلا بعد نشر مونتسكيو مؤلفه الشهير روح القوانين عام ١٧٤٨م[٢].

وفي هذا الخصوص يقول د. حسن صعب، أن مونتسكيو اهتدى إلى نظرية فصل السلطات بعد «أن تحول ببصره من نظام دولته إلى النظام الإنكليزي... فأصبح الأب الفكري للأنظمة الدستورية الحديثة، وأصبح الأب المنهجي للدراسات الدستورية المقارنة»[٣].

---

(١) راجع فلسفة عصر الأنوار ـ مونتسكيو ـ القسم الأول من دراستنا.
(٢) راجع عبد الغني بسيوني عبد الله، مرجع سابق، ets، ص: ٢٦١.
(٣) د. حسن صعب، علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٢٥.

ويبين مونتسكيو فكرته بتقسيم السلطة إلى ثلاث أنواع، السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، تبعاً لمبدأ السلطة توقف السلطة Le pouvoir arrête le pouvoir، لكي لا تحتكر السلطة من قبل شخص واحد أو هيئة واحدة، لأن ذلك يمكن أن يؤدي بسهولة إلى انحرافها وإساءة استعمالها وبالتالي يوصل إلى الاستبداد والطغيان. ولا بد إذن من مراقبة السلطة والحد منها من قبل السلطات الأخرى حفاظاً على مبدأ التوازن بينها وتجنب سيطرة إحداها على الأخرى[1].

ويرى مونتسكيو أن مبدأ فصل السلطات يشكل ضمانة لصيانة الحرية، ذلك لأن حرية المواطن السياسية تنشأ عن رأي كل واحد حول سلامته كما يقول ويجب «لنيل هذه الحرية أن تكون الحكومة من الوضع ما لا يمكن المواطن معه أن يخشى مواطناً آخر. ولا تكون الحرية مطلقاً، إذا اجتمعت السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو في هيئة حاكمة واحدة، وذلك لأنه يخشى أن يضع الملك نفسه... قوانين جائرة لينفذها تنفيذاً جائراً... وكذلك لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية، وإذا كانت متحدة بالسلطة الاشتراعية كان السلطان على الحياة وحرية الأهلين أمراً مرادياً وذلك لأن القاضي يصير مشترعاً، وإذا كانت متحدة بالسلطة التنفيذية أمكن القاضي أن يصبح صاحباً لقدرة الباغي... ولدى الترك، حيث السلطات الثلاث في قبضة السلطان، يسود استبداد فظيع»[2].

لكن لا بد أن نتوقف في هذا السياق لتوضيح عبارة فصل السلطات، لأنه لا يكفي، بل من غير الجائز أن نستعمل كلمة «فصل» بمعنى فصل تام Séparation. أو قطع Coupure، وعندها لا يؤدي هذا المفهوم إلى العملية المرجوة، لأنه إذا كان الفصل بين السلطات فصلاً تاماً، كان معنى ذلك زوال الديمقراطية، وفقدان النظام «البرلماني» السياسي، إذ ينغلق على ذاته، لأي نفوذ أو تأثير على المجتمع المدني أو على الدولة»[3].

---

(١) يراجع بهذا المجال خضر خضر، مرجع سابق، ص: ١٥٦.
(٢) راجع د. حسن صعب، علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٢٦ـ٣٢٧.
(٣) آلان تورين، ما هي الديمقراطية، مرجع سابق، ص: ٤٧.

وقد حاول بعض الباحثين تفسير وتحليل ما قصده مونتسكيو من خلال عبارة فصل السلطات[١]، وبغض النظر عن الاصطلاح التقليدي لهذه العبارة، فإن ما نقصده هو مسألة الحد من السلطات أكثر مما هي مسألة الفصل بينها، وذلك تبعاً لتوزيع وظائف الدولة على المؤسسات الأساسية فيها صاحبة القرار.

ويصبح فصل السلطات بمعنى تقسيمها مع الإبقاء على الاتصال فيما بينها وتعاونها دون المساس باستقلالية الواحدة عن الأخرى. وهذا الاستقلال يتطلب مرونة، لأن الاستقلال هو في القرار أو العمل وليس في السيادة، حيث نفهم بالسيادة سيادة المؤسسة الأم أو الدولة، وعمل السلطات عمل متوازن ولكن مكمل لبعضه البعض.

لذلك نرى أن «فصل السلطات» بالمعنى الذي أشرنا إليه يؤمن رقابة فعالة من قبل أي سلطة على الأخرى، ويحد من إساءة استعمالها لوظيفتها لأنه «لا سبيل لمنع إساءة استخدام السلطة إلا بوسائل قوية مناسبة فلا يوقف (سلطة الإساءة) إلا سلطة مثلها»[٢]، عندها يتوفر تطبيق القانون بطريقة صحيحة ويكون في صالح استقرار المجتمع وتأمين حقوق المواطنين.

المبحث الرابع: الأحزاب السياسية

يرتبط أصل الأحزاب السياسية ونشأتها بمفهومها الحديث بانتشار الديمقراطية. وقد كان هناك سابقاً في مختلف حقبات التاريخ وجود لتجمعات تعبر عن الصراع داخل المجتمع بين القوى السياسية ولكن كان ينقصها التنظيم والاستمرارية.

فالمبادىء الديمقراطية أجرت تحولات كبيرة في الأنظمة السياسية، وكان للأخذ بمبدأ الاقتراع العام أثر كبير في نمو الأحزاب وتحوّلها إلى تنظيمات شعبية لها صفة الديمومة.

---

(١) راجع كريم يوسف كشاكش، مرجع سابق، ets، ص: ٤٠٠-٤٠٥.
(٢) المرجع السابق، ص: ٤٠٣.

ونتج عن تقرير هذا المبدأ زيادة عدد الناخبين زيادة كبيرة، مما رتب صعوبة في التعرف على اتجاهات الرأي العام، فكان لا بد من وجود الأحزاب السياسية لتساعد جمهور الناخبين على تكوين آرائهم السياسية وتعبئة وتنظيم الفئات الشعبية.

وقد ساهم أيضاً الاعتراف بالحريات السياسية وصراع الأيديولوجيات، الليبرالية منها والاشتراكية بقيام أحزاب جديدة تعبر عن الواقع السياسي الجديد.

كما أن الديمقراطية تفترض درجة من مساهمة المواطنين ومشاركتهم في القرار السياسي، وتترك هذه المشاركة للأحزاب حيزاً واسعاً للقيام بها.

وهكذا تكون العلاقة بين الديمقراطية والأحزاب السياسية جدلية، فإذا كان تطوير الأحزاب هو انعكاس للديمقراطية فيكون بالمقابل للأحزاب السياسية أثر بارز في تطوير الممارسة الديمقراطية وتوطيدها وتعتبر ركناً أساسياً من أركانها[١].

ولتوضيح العلاقة بين الديمقراطية والأحزاب السياسية، وما يستتبع ذلك من ضمانة لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم، لا بد من الرجوع إلى طبيعة الحزب وتعريفه وتبيان وظائفه وأهدافه.

أولاً: تعريف الحزب.

تناول الكثير من علماء السياسة والقانون الأحزاب السياسية بالتعريف، لكننا لا نجد تعريفاً ثابتاً وجامعاً رغم الاتفاق على عناصر مشتركة في مختلف التعريفات.

يعرف أدمون بيرك Edmund Burk الحزب بأنه «هيئة من أفراد متحدين يسعون من خلال جهودهم المشتركة إلى العمل على ما فيه المصلحة القومية، وفقاً لمبدأ معين يوافقون عليه جميعاً»[٢].

---

(١) راجع كريم يوسف أحمد كشاكش، مرجع سابق، ets، ص: ٥٣٨، كذلك عصام سليمان، مرجع سابق، ets، ص: ٢٤٩.

(٢) عن أحمد كشاكش، مرجع سابق، ص: ٥٣٣.

كما عرف كولمان J.S. Coleman الحزب بقوله «أن الأحزاب السياسية هي اتحادات و جمعيات منظمة بشكل رسمي بغرض الوصول إلى فرض الرقابة بشكل قانوني سواء عن طريق الحزب بمفرده أو عن طريق الائتلاف مع أحزاب أخرى في ساحة الانتخابات وبغية تشكيل سياسة الحكومة واختيار الحكام وذلك في الدولة ذات السيادة»[١].

ويعرف كونستان الحزب بأنه «اجتماع رجال يعتنقون العقيدة السياسية نفسها»[٢].

في حين يعرف إبراهيم درويش الحزب السياسي بأنه «مجموع من الأفراد مكون لبناء سياسي لتحقيق أهداف معينة، عن طريق السلطة السياسية، وذلك وفق العقيدة التي تحكم سلوكه، وبما يتضمنه من سلطة القرارات»[٣].

ومن خلال استعراضنا لهذه التعاريف وغيرها، نجد أن بعض الفقهاء ركّز على معيار أكثر من غيره واعتبره الأساس في بناء الحزب، ونجد البعض الآخر جمع بعض المعايير وأهمل أخرى.

فاجتماع الناس ضرورة لتكوين الحزب، وكذلك توفر عنصر التنظيم، ووجود الأفكار والمبادىء وبرنامج العمل والوصول إلى السلطة، وبالتالي الحزب هو توفر هذه العناصر أو المعايير مجتمعة. ونرى أنه باستطاعتنا تعريف الحزب بأنه: مجموعة منظمة من الأفراد لها صفة الديمومة، ذات هيكلية معينة، تحمل أفكاراً ومبادىء مشتركة وتسعى للوصول إلى السلطة لتطبيق برنامجها السياسي وتحقيق أهداف ومواقف وطموحات أعضائها ومؤيديها.

ثانياً: وظائف الحزب وأهدافه.

الحزب هو مركز للنشاط السياسي، وأداة لا غنى عنها في الأنظمة

---

(١) المرجع السابق، ص: ٥٣٤.

(٢) عن رياض الصمد، المؤسسات الاجتماعية والسياسية في الدولة الحديثة، محاضرات للسنة الأولى قسم الحقوق، الجامعة اللبنانية، ص: ١٣٣.

(٣) إبراهيم درويش، النظام السياسي، الطبعة الرابعة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨، ص: ١٥٩.

الديمقراطية، رغم اختلاف المذاهب حول أهمية الدور الذي تقوم به الأحزاب وحول طبيعة وظائفها وأنشطتها، ونرى أن وظائف الحزب متنوعة ومتداخلة لذلك سنحاول تسليط الضوء على أهمها ومنها:

أ ـ توجيه الرأي العام:

لقد أفسحت مبادىء الديمقراطية المجال لجميع المواطنين بالتعبير عن آرائهم بحرية في مختلف المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

لكن المجتمع يتكون عادة من فئات وشرائح متنوعة تختلف من حيث الأهداف والطموحات والمستوى الطبقي حيث تتضارب المصالح وتتشتت الآراء.

بالإضافة إلى اختلاف درجة الوعي والثقافة لدى المواطنين حيث يتمايزون بالرؤية إلى السياسة العامة للبلاد وفي النظرة إلى أبعاد مشاكلهم الاجتماعية وارتباطها بالسلطة. من هنا كان لا بد من تنظيم، والحد من هذا الصراع والتمايز في المجتمع، وتلعب الأحزاب السياسية في هذا المجال دوراً أساسياً. خاصة وأن طبيعة الحزب تفترض القيام بهذه العملية، كونه يرتكز على عقيدة، أو مبادىء سياسية يسعى لتحقيقها. وللوصول إلى هذه الغاية يعمل جاهداً لاستقطاب أكبر عدد ممكن من الناس يلتفون حوله ويناصرونه لأن مدى قوة الحزب وفاعليته يتوقفان على مقدرته في التأثير في الجماهير والتأثر بهم.

لذلك يقوم الحزب بالاتصال بهذه الجماهير وتنظيم صفوفها وتقريب وجهات نظرها وتلطيف مصالحها المختلفة. ويتم ذلك بعد تزويد الجماهير بالمعلومات السياسية العامة، وتوضيح مشاكلها الاجتماعية وكشف أزمات الحكم واقتراح وسائل حلها بما يتلاءم وتطلعات الحزب.

والحزب ضرورة واقعة كما يقول بيردو، والرأي العام بحاجة لمنهاجه «ليعي حقيقة نفسه»[1]، ولتكوين ثقافة سياسية تمكنه من المشاركة في المسائل العامة.

فبغياب الأحزاب «تكون هناك اتجاهات مبهمة غرائزية، متعددة، تتعلق

---

(١) جورج بيردو، مرجع سابق، ص: ٩٣.

بالمزاج وبالتربية، وبالعادات، وبالوضع الاجتماعي. حتى النظرية الماركسية ذاتها، التي ترى في الرأي العام انعكاساً للطبقة الاجتماعية، تعتبر أن ليس من طبقة بدون وجدان طبقي ولكن لا يوجد وجدان طبقي بدون نشاط حزب يبعثه وينميه، إن الأحزاب تحدد الآراء الفردية وتغنيها وتنميها، وهي أيضاً تقويها. فقبل الأحزاب تكون الآراء غير واثقة من نفسها، ولكنها عندما ترى نفسها يتقاسمها الآخرون، وذات طابع رسمي، متبناة من منظمة، فإنها تكتسب سلطاناً ويقيناً»[١]. وعليه «فتنظيم الرأي العام في إطار أحزاب سياسية يوضح صورة الصراع السياسي في المجتمع، ويضع حداً للصراعات الضيقة المتنوعة... أما تنوع الآراء والمواقف فيمكن الحفاظ عليه من خلال التعددية الحزبية، التي هي ركن أساسي في الديمقراطية الليبرالية»[٢].

ب ـ همزة وصل بين الناس والسلطة:

لقد كان من خصائص الديمقراطية المهمة نقل السلطة إلى الشعب «نسبياً» بواسطة اختيار ممثليه في الحكم عن طريق الاقتراع العام، وبذلك باتت للأفراد أهمية كبيرة في إيصال الحكام.

وحيث أن غاية الحزب الوصول إلى السلطة فمن الطبيعي أن يلعب دور الوسيط بين الناس وهذه السلطة كونه يعتبر قناة رئيسية لإبراز المرشحين من داخل الحزب أو المساهمة في اختيار مرشحين جدد لما يملكه من إمكانات ومركز ثقل مادي ومعنوي، ووسائل اتصال مختلفة عن طريق الاعلام والدعاية والندوات والمؤتمرات، وبالتالي يحاول الحزب أن يكون الأداة الفعالة للتعبير عن الرأي العام.

وهكذا تقوم الأحزاب باستقطاب مجموعات الجماهير تبعاً لاتجاهاتها وتعمل على تثقيفها وتعوضها عما نقص لديها من معلومات وخاصة عند المواطن

---

(١) موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧، ص: ٣٧٩.

(٢) راجع عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ٢٥٣ـ٢٥٤.

العادي. وبدونها تصبح الاختيارات التي تنتج عنها عمليات التصويت والسياسة العامة عشوائية وغير منطقية[1]. وفي الواقع لا يمكن لأي حزب أن يشكل قوة أو يحقق انتصاراً «إذا لم يكن قادراً على التعبير عن المشاعر والآمال والأفكار الكامنة لدى قطاع من المواطنين بحيث يشعر هذا القطاع أنه يجد نفسه في الحزب. وعلى ذلك فإن أيديولوجية أي حزب تفقد تأثيرها تدريجياً إذا فقدت استجابتها لآمال وأفكار الرأي العام»[2].

ويبقى الحزب على حد تعبير د. حسن صعب «المدرسة التي تنشأ فيها الأقليات القيادية الشعبية الجديدة، وهو مصعدها إلى الحكم. ولذلك يظل الحزب أداة سياسية ديمقراطية»[3] ووسيلة عملية لمشاركة المواطنين في تحديد السياسة العامة للبلاد.

جـ ـ تحقيق التوازن السياسي، ومنع استبداد الحاكمين:

يشكل الحزب قوة سياسية واجتماعية من خلال ممارسته السلطة أو حتى إذا كان خارج السلطة. لأنه في الحالتين يقوم بدور الرقابة على ممارسة الحكم من ناحية وعلى الأحزاب الأخرى من ناحية ثانية.

والنظام الديمقراطي يفترض تواجد أكثر من حزب، والحرية السياسية تسمح بتعدد الآراء والاتجاهات وبالتالي تعتبر المعارضة شرطاً لوجودها. وهذه المعارضة تسهّل عملية تحقيق التوازن السياسي. و «التوازن السياسي هو ضمانة الحرية. فالتوازن بين قوى وتيارات سياسية متنوعة، يحول دون هيمنة قوة أو تيار سياسي واحد، ويقف حاجزاً منيعاً بوجه التسلط واغتصاب حقوق وحريات المواطنين»[4].

ويعتبر «وجود الأحزاب السياسية ضرورة لتأكيد المعارضة وإمكانية التغيير

---

(١) راجع أحمد كشاكش، مرجع سابق، ص: ٥٤١.
(٢) المرجع السابق.
(٣) حسن صعب، علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٥٣.
(٤) عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ٢٥٦.

السلمي للحكام»[1]. كما أن حركة الأحزاب في انتقالها من مكان الأغلبية إلى مكان الأقلية في المجلس النيابي وبالعكس، يحقق عدم استبداد حزب معين أو فئة قليلة بالحكم أو احتكار السلطة. ولولا الأحزاب السياسية لأصبحت المعارضة مجرد رد فعل فردي كما يقول فيدل Vedel.[2]

وبناء على ذلك تعتبر الأحزاب السياسية ضمانة حيوية لصيانة حريات وحقوق المواطنين. وأن أي نظام لا يقوم على أساس النظام الحزبي الحر يعتبر نظاماً مستبداً ومحتكراً للسلطة. وهذا يتنافى مع أبسط مبادىء الديمقراطية حيث لا ديمقراطية دون أحزاب[3].

المبحث الخامس: الرأي العام

إن ظاهرة الرأي العام عرفتها الشعوب على مر العصور وإن اتخذت أشكال التعبير عنها صفاتاً مختلفة.

ففي المجتمع القديم، أدرك الإنسان أهمية الرأي العام، نظراً لأنه كان يستمد اعتباره وكيانه من الانتماء إلى الجماعة المتمثلة في القبيلة أو العشيرة، وكانت حاجته كبيرة لمعرفة الرأي السائد لدى هذه الجماعة والتي كان الحكم يستند إليها.

وكذلك عرفت حضارات الشرق والغرب حتى القرن التاسع عشر دوراً للرأي العام وإن بنسب متفاوتة، تبعاً لطبيعة السلطة المطلقة التي كانت سائدة في ذلك الوقت.

لكن بدأ الرأي العام يأخذ مكانة بارزة في تحديد جوانب مهمة من السياسة العامة للدولة، ويشكل وسيلة قوية لتوازن الحكم ومنع استبداد القائمين عليه، مع تطبيق مبادىء الديمقراطية وتكريس الحريات العامة بمفهومها الحديث.

---

(١) أحمد كشاكش، مرجع سابق، ص: ٥٤٣.
(٢) راجع المرجع نفسه.
(٣) راجع المرجع نفسه، ص: ٤٩٢.

لأنه لا يمكن برأينا أن يتكون الرأي العام أو يلعب دوره في مجتمع ما إلا إذا توافرت فيه للأفراد حرياتهم الأساسية، من حرية شخصية وسياسية وحرية الرأي والتعبير وحرية الصحافة وحق الاجتماع والتظاهر.

و «الصلة بين ضمانة الرأي العام وبين الحريات الأساسية وثيقة للغاية. فهذه الحريات هي التي تسمح للرأي العام بأن يتكون، كما أن تكوين الرأي العام يضمن لتلك الحريات البقاء والازدهار»[١]. ولا بد لتوضيح هذه العلاقة من تحديد مفهوم الرأي العام، ونجد أن ليس للرأي العام تعريف واحد يتفق عليه الباحثون إلا أن هناك عناصر مشتركة في مختلف التعاريف.

فقد عرف جورج بيردو الرأي العام بأنه «ليس مجموعة إرادات، إنه تركيب آراء أو وجهات نظر تتلاقى فيه العقليات الفردية عندما تترك الأوضاع الخاصة، لتعانق قضايا مطروحة بشكل عام، وغير شخصية نوعاً ما»[٢].

وعرّفه ليونارد دوب L. Doob بأنه «موقف جماعة إزاء مشكلة معينة أو حدث ما»[٣].

كما عرفه جيمس برايس J. Bryce بأنه «التعبير عن آراء الناس تجاه القضايا التي تؤثر في مصالحهم العامة والخاصة»[٤].

وفي الفقه العربي نرى بعض التعريفات للرأي العام منها أنه «الرأي السائد بين أغلبية الشعب الواعية في فترة معينة بالنسبة لقضية، أو أكثر يحتدم فيها الجدل والنقاش وتمس مصالح هذه الأغلبية، أو قيمها الإنسانية الأساسية مساً مباشراً»[٥].

وكذلك يعرفه د. إسماعيل علي سعد بأنه «حصيلة أفكار ومعتقدات ومواقف

---

(١) كريم كشاكش، مرجع سابق، ص: ٤٩١.
(٢) جورج بيردو، الديمقراطية، مرجع سابق، ص: ٩٤.
(٣) راجع عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ١٠٢.
(٤) المرجع نفسه.
(٥) د. مختار التهامي، الرأي العام والحرب النفسية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٢، ص: ٢٠٥.

الأفراد والجماعات إزاء شأن أو شؤون تمس النسق الاجتماعي كأفراد وتنظيمات ونظم، والتي يمكن أن يؤثر في تشكيلها من خلال عمليات الاتصال، التي قد تؤثر نسبياً أو كلياً في مجريات أمور الجماعة الإنسانية على النطاق المحلي أو الدولي»[١]. فالرأي العام إذن هو التعبير عن موقف غالبية الجماعة تجاه مسألة مبدئية تثير الجدل، وترتبط بالمصلحة العامة أو تمس قيمة أساسية لهذه الغالبية.

وصفة العمومية في هذا التعبير لا تعني الإجماع، فقد يتأثر الناس في المجتمع إزاء قضية مطروحة لأنها تنعكس على حياتهم الشخصية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فيعبرون عن آرائهم ومواقفهم حيال هذه القضية، وليس شرطاً أن تكون هذه الآراء متطابقة ـ بل من غير الممكن ذلك ـ نظراً لتضارب المصالح وتعدد الاتجاهات، واختلاف مستويات الوعي الاجتماعي. «فإذا تمكن رأي من الآراء من استقطاب غالبية الشعب يتحول إلى ما يسمى بالرأي العام. فالرأي العام هو الرأي المسيطر داخل الجماعة»[٢]، أو الرأي الذي تتشكل حوله الغالبية.

ونقول الجماعة، لأن الرأي العام قد يطال الجماعة الدولية ويلعب دوراً مهماً على الصعيد العالمي كما يلعبه على المستوى الوطني أو الداخلي فعندما يتعدى إطار المشكلة أو القضية ميدان السياسة الداخلية لدولة من الدول وتنعكس آثارها على الصعيد الدولي، يشكل الرأي العام عندها ـ أي رأي غالبية الجماعة الدولية ـ قوة معنوية تصل إلى حد الإلزام في كثير من الأحيان وتسهل عملية التوصل إلى الحل المناسب.

وذلك فيما يتعلق مثلاً بحرية الشعوب وحقها في تقرير مصيرها بنفسها، أو في مسألة نزع السلاح النووي، أو حول موقف من اعتداء دولة على دولة أخرى وغيرها من المسائل المهمة ذات التأثير العالمي.

أما الرأي العام الداخلي فهو الذي يؤثر على مجموعة كبيرة من المواطنين أو

---

(١) إسماعيل علي سعد، الاتصال والرأي العام ـ مبحث في القوة والأيديولوجية (دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية)، ط ٢، سنة ١٩٨١، ص: ١٢٠.
(٢) عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ١٠٢ـ١٠٣.

على سياسة الدولة فيحدد مسارها تجاه مشكلة معينة. كما حصل الأمر فيما يتعلق بموضوع الزواج المدني في لبنان بعدما طرحه رئيس الجمهورية الياس الهراوي ووافق عليه مجلس الوزراء بالأغلبية، في شهر آذار من عام ١٩٩٨، وقد أثار هذا الموضوع جدلاً كبيراً في أوساط الرأي العام اللبناني، وحرك جماعات كبيرة من المواطنين من مدنيين ورجال دين، وقد خلق جواً متشنجاً على مستوى المؤسسات السياسية والحكم وهدد بولادة أزمة داخل السلطة ولم ينته فصولاً بعد.

لذلك يلعب الرأي العام في الدول الديمقراطية دوراً أساسياً ولا يمكن لحكومات هذه الدول تجاهله، بل هي تعلق أهمية كبرى عليه، وتحاول معرفة اتجاهاته حيال المشاكل المطروحة، لتحدد سياستها بما يتفق مع هذه الاتجاهات، وغالباً ما تتجنب الصدام معه، لأن السلطة تنبثق في الأنظمة الديمقراطية من الشعب بواسطة الاقتراع العام وذلك في فترات دورية محددة. وحتى تضمن نجاحها في الدورات اللاحقة يهمها أن تحوز على رضى الرأي العام بتحقيق المشاريع التي تلقى تجاوباً منه. وبهذا المعنى يمثل الرأي العام وسيلة ضغط مهمة بوجه السلطة وبمواجهة الخروقات الأساسية لحقوق الناس وحرياتهم أنّى كان مصدرها. لكن يجب التأكيد على أن وسيلة الضغط هذه لا تشكل ضمانة ذات فعالية للحقوق «إلا في دول حظيت شعوبها بفرص وافية للارتقاء بأفرادها اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً، كما حظيت بتجارب عديدة من الكفاح الدستوري، فالرأي العام لا يمكن أن يتكون في دولة يعاني الأفراد فيها من الفقر والجهل»[1].

وهكذا نجد أن الرأي العام يسير بشكل متوازن مع الديمقراطية، فكلما ارتقت الديمقراطية درجة كلما قوي الرأي العام معها درجة. وكلما ضعفت درجة كلما ضعف الرأي العام معها درجة. وحتى يتم هذا التوازن يفترض أن يتوافر الحس الديمقراطي لدى الحكام كما يتوافر لدى المواطنين.

وإلا يبقى الرأي العام دون قيمة فعلية، ولا قيمة لشيء دون الاعتراف به واحترامه.

---

(١) كريم كشاكش، مرجع سابق، ص: ٤٩٠.

الفصل الثاني

الضمانات الاجتماعية

الضمانات الاجتماعية لا تقل أهمية عن الضمانات السياسية وإنما تكملها وتنسجم معها.

هذه الضمانات عديدة، سنتناول بالبحث أبرزها، فنرى في:

مبحث أول: مبدأ المساواة.

مبحث ثان: مبدأ العدالة.

مبحث ثالث: عامل القوة.

وفي مبحث رابع: عامل التقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

المبحث الأول: مبدأ المساواة

تحمل المساواة جاذبية سحرية خاصة، نظراً لارتباطها بإنسانية الإنسان وكرامته، وهي من المبادىء العامة الأساسية التي نصت عليها الدساتير، وتصدرت جميع الشرع وإعلانات الحقوق العالمية والمواثيق الدولية كما أكدتها الديانات السماوية المختلفة.

وقد ربطها البعض بالحرية، فيرى العميد دوغي أن تعريف الحرية في الديمقراطية اليونانية القديمة كان مشتقاً من المساواة. وكان يُعتبر الإنسان حراً إذا طبقت عليه الدولة قاعدة عامة وضعت لجميع الناس على السواء، حتى «ولو كانت تلك القاعدة العامة ذات صبغة استبدادية تعسفية»[1].

---

(١) راجع غازي صباريني، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.

ونقابل هذه الفكرة بالقاعدة في الشرع الإسلامي القائلة: «الظلم بالسوية عدل في الرعية» وتصبح لدى اليونانيين المساواة في الظلم حرية.

ونرى من هاتين الفكرتين محاولة لإظهار المكانة السامية التي تحتلها المساواة، ولكن من جهتنا لا نستطيع التسليم بما تحملانه من تناقض بذاتهما.

فيمكن أن يتساوى مجموعة من الناس في الظلم عندما تطبق عليهم قاعدة واحدة وبدون تمييز فيما بينهم، بينما لا نستطيع أن نقول أن هؤلاء الناس أحرار، فالظلم يتنافى مع الحرية. وكذلك الأمر بالنسبة للقاعدة الثانية، الظلم والعدل لا يتفقان، فالمعنى الأول يناقض الثاني، وينتفي برأينا مبدأ العدالة في وضع ظالم حتى ولو طبق الظلم على الأفراد بدون تمييز.

ونحن نؤكد بدورنا على العلاقة القوية بين الحرية والمساواة شرط أن يتوفر الجو الديمقراطي لهما حيث أن هذه المبادىء تكمل بعضها.

ويرى هارولد لاسكي أن «روح الحرية وغرضها وحياتها هي الاتجاه نحو المساواة»[١]، وأي دولة تتقدم فيها الحرية إلى هدفها المرسوم لا بد أن تتوفر فيها المساواة كذلك، ولكن المساواة ليست هي الحرية[٢].

فمن الممكن أن يكون الناس متساوين تماماً في ظل نظام استبدادي، ولكنهم مع ذلك ليسوا بأحرار[٣].

ويمكن أن نقول أن هذا الفقير هو حر، كما أن هذا الغني هو حر ـ رغم اختلاف نسبة الحرية بينهما ـ ولكن لا نستطيع أن نقول أن هذا الفقير يتساوى مع هذا الغني.

ورغم ذلك نعتقد أنه من المستحيل تحقيق حرية أو الوصول إلى أي حق آخر دون توفر المساواة.

---

(١) هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص: ١٠٨.
(٢) راجع لاسكي، المرجع السابق، ص: ٢٩.
(٣) راجع المرجع السابق.

والمساواة هي أساس ومرتكز لمختلف الحريات والحقوق، فحرية الرأي مثلاً تقتضي تطبيق قاعدة قانونية تضمن هذه الحرية وتطبق على جميع أفراد المجتمع دون تفرقة «وبغير مساواة في تطبيق هذه القاعدة القانونية لا يمكن القول أن حرية الرأي مكفولة في المجتمع»(١). فتصبح هنا، المساواة في الحرية، وهذا هو الأساس الطبيعي للحرية، لأن الحرية ليست حرية شخص دون غيره، وإنما هي حرية رأي الجميع.

كما أن الحق في العمل لا يتوفر إذا لم يتوفر للجميع، فتكون المساواة، في هذا الحق في العمل وإلاّ يبقى الحق وهمياً.

وعليه، فإذا كان التلازم بين الحرية أو أي حق والمساواة ليس حتمياً فمن الطبيعي أن يكملا بعضهما.

ونعتقد أيضاً، أن المساواة تتنوع بتنوع أوجه الحياة الاجتماعية، فهي تأخذ أبعاداً سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها، بالإضافة إلى البعد البسيكولوجي والذي يحدد برأينا إلى مدى كبير الأبعاد الأخرى.

وهنا لا بد من محاولة تعريف لمبدأ المساواة لإيضاح ما يحمله من قيمة وما يخلقه من تناقض في ذاته خاصة عندما نطبقه بطريقة سلبية.

فالمساواة ـ بوجهها العام ـ تعني عدم التفرقة وانتفاء التمايز بين الأشخاص في الحقوق والواجبات لأي سبب كان باعتبارهم يولدون متساوين في الطبيعة. وهنا يبرز التناقض الأول حيث نكون أمام إشكالية لا يمكن حلها بصورة نهائية في تطبيق المساواة، فإذا اعتبرنا أن كل فرد متساو مع كل فرد آخر طبيعياً كونه من بني الإنسان من جهة، وهنا يدخل المنظار الإنساني.

فمن جهة أخرى، فإن كل فرد يختلف ويتمايز طبيعياً أيضاً عن أي فرد آخر من ناحية قوته الفكرية وذكائه أو الجسمية أو الأخلاقية أو الأدبية والاجتماعية.

وعليه فالمساواة رغم ـ إطلاقيتها إنسانياً ـ فهي نسبية واقعياً. وهي ليست

---

(١) راجع غازي صباريني، المرجع السابق، ص: ٢٢٤.

مساواة حسابية[1] يتساوى فيها الأفراد بصورة مطلقة من حيث إمكانية تمتعهم بالحريات والحقوق بل هي مساواة نسبية لا تنكر الاختلافات بين الأفراد في المواهب والقدرات بل إنها تقبل تمايز الأفراد من حيث الفضيلة والموهبة[2].

وهذه المساواة النسبية لا تتحقق إلا بالنسبة للمراكز المتماثلة قانونياً. لذلك لا بد من الإشارة إلى المساواة القانونية والمساواة الفعلية.

فالمساواة القانونية تعني أن يكون جميع الأفراد سواء أمام القانون، أي أن تنطبق ذات القواعد القانونية على الجميع. وقد أخذت بهذا النوع من المساواة الديمقراطية التقليدية الغربية. ويبرز هنا أيضاً تناقض آخر في تطبيق المساواة، لأن المساواة القانونية تتميز بأنها مساواة سلبية بحيث تكتفي الدولة بالامتناع عن وضع أية تفرقة قانونية بين المواطنين لكي يصبحوا متساويين.

وبذلك لا تحقق هذه المساواة التقليدية نوعاً من المساواة الحقيقية أو الفعلية بين الأفراد.

وبما أن الأفراد غير متساويين طبيعياً في القدرات الشخصية «فإن ذلك قد انعكس على واقع حياتهم، عن طريق ظهور تفاوت حقيقي وتمايز فعلي وخاصة مع التقدم العلمي والتكنولوجي، بمعنى أن «الفوارق الطبيعية بين الأفراد من حيث القوة الجسمية والعقلية جعلتهم لا يتساوون مطلقاً من حيث المكانة الاجتماعية التي يستطيع أن يحتلها كل منهم. إذ ظهرت الفوارق بين الأفراد أولاً، ثم ازدادت اتساعاً بفعل نظام الوراثة الذي أدى بدوره إلى النظام الطبقي. وفي النهاية أخذت الفوارق بين الطبقات تزداد اتساعاً»[3].

وهكذا كثرت المفارقات في المجتمعات التي طبقت الديمقراطية التقليدية «إذ أن مصالح الطبقة الرأسمالية هي التي حددت معالم القانون ووضعت مبادئه وخلعت عليه ألوانه»[4].

---

(١) كما يطلق عليها كثير من الفقهاء.
(٢) راجع غازي صباريني، مرجع سابق، ص: ٢٣٠.
(٣) راجع بسيوني عبد الله، مرجع سابق، ص: ٣٥٨.
(٤) راجع المرجع السابق.

وللحد من اتساع الهوة الفاصلة بين الأفراد والطبقات، ظهرت فكرة وجوب تقرير حقوق وحريات إجتماعية لتلطيف حدة الفوارق المادية بين الأفراد، وتعويض الضعفاء إقتصادياً عن جانب مما حرموا منه.

وهنا يأتي دور التشريعات الاجتماعية في تحقيق نوع من المساواة الفعلية - نسبياً - عن طريق ضمان الرعاية الصحية والاجتماعية والاقتصادية، والذي يعتبر نوعاً من تصحيح للأوضاع الناجمة عن الأخذ بالمساواة القانونية البحتة.

والمجتمع غير المتساوي يعيش دائماً في خوف يتملك قلبه شعوراً بالكارثة المقبلة على حد تعبير هارولد لاسكي[١]. لأن المساواة برأينا محط للصراع الأبدي، وانعدام المساواة معناه منح امتياز خاص للبعض وحرمان البعض الآخر منه، ومن ناحية بسيكولوجية يسبب عدم المساواة شعوراً بالغبن، وانتقاصاً في شخصية الإنسان المحروم ينتج عنهما ثورة داخلية لا بد أن يفجرها صاحبها في وقت من الأوقات، وغالباً ما ينتج عن هذا الأمر التباغض والحسد والأنانية، لأن الشعوب الديمقراطية مولعة بالمساواة كما يقول الكسي دي توكفيل، «فهي تريد المساواة في الحرية فإن لم تستطع الحصول عليها فهي تريدها في العبودية».

أو كما يعبر عن ذلك أرسطو أن اشتهاء المساواة هو أحد أعمق جذور الثورة.

ونظرية المساواة كما يعرفها هارولد لاسكي «إنما هي نظرية لتحقيق التوازن. في محاولة لإعطاء كل شخص أقصى ما يمكن من الفرص المتماثلة لاستخدام المقدرات التي يمتلكها»[٢].

أما تطبيقات مبدأ المساواة فتشمل مظاهرها، المساواة أمام القانون، المساواة في ممارسة الحقوق السياسية للمواطنين، المساواة أمام القضاء، ثم المساواة في تولي الوظائف العامة، والمساواة في الانتفاع من خدمات المرافق العامة والمساواة أمام التكاليف والأعباء العامة.

---

(١) راجع هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص: ٢٩.
(٢) المرجع السابق، ص: ٣٠.

ويقصد بالمساواة أمام القانون، تطبيق قاعدة قانونية واحدة على جميع المواطنين دون الأخذ بعين الاعتبار لجنسهم أو أصلهم أو لونهم أو دينهم أو لموقعهم الاجتماعي، أو لأي سبب من الأسباب.

وقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في ١٠ كانون الأول عام ١٩٤٨ على المساواة أمام القانون في المادتين الثانية والسابعة. فالمادة الثانية نصت على أن «لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون، أو الجنس أو اللغة، أو الرأي السياسي، أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد، أو أي وضع آخر».

وجاء في المادة السابعة من الإعلان أن «الناس جميعاً سواء أمام القانون، وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دون تمييز، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز يخل بهذا الإعلان ومن أي تحريض على تمييز كهذا».

ونصت المادة السابعة من الدستور اللبناني على أن «كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دونما فرق بينهم».

وبالنسبة لمبدأ المساواة في ممارسة الحقوق السياسية للمواطنين، فقد أقرته مختلف دساتير العالم بدون تمييز بسبب الجنس أو اللون. ومنها الدستور اللبناني في مادته السابعة المذكورة أعلاه، «كحق الانتخاب والترشيح لعضوية المجالس النيابية والبلدية والحق بالاشتراك في الأحزاب والجمعيات السياسية. كما أن معظم دول العالم أقرت حق الانتخاب للنساء وتساوي المرأة والرجل في الحقوق السياسية. والمساواة أمام القضاء تعني ممارسة جميع الأفراد لحق التقاضي على قدم المساواة بدون تفرقة بينهم. وقد وضع المشترع نصوصاً يتساوى فيها الجميع في المثول أمام القضاء، أو في العقوبات عليهم متى تساوت الظروف والجرائم. وجاء في المادة العاشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأن «لكل إنسان الحق على قدم المساواة التامة مع الآخرين في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه».

أما مبدأ المساواة في تولي الوظائف العامة فقد ورد في نص المادة ٢١ من الإعلان العالمي، الفقرة الثانية: «لكل إنسان نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد. ونصت الفقرة الأولى من ذات المادة على حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة في البلاد إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً، والحق بالتصويت على «أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع» الفقرة الثالثة.

ويشمل مبدأ المساواة الحق في الانتفاع بخدمات المرافق العامة الذي يقتضي التسوية الكاملة وعدم التمييز أو التفرقة في معاملة الأفراد في الانتفاع بخدمات المرافق العامة، على أن تتوافر الشروط والإجراءات التي تتطلبها القوانين والأنظمة الخاصة بالمرافق العامة، وعلى تواجد المنتفعين بخدمات هذه المرافق في مراكز قانونية متماثلة وظروف متكافئة أم في مراكز قانونية مختلفة وظروف متغايرة[١].

وكذلك تقرر مبدأ المساواة أمام التكاليف والأعباء العامة، فكما أن المساواة في الحقوق تكرست للأفراد دون تمييز، فإن هذا المبدأ نفسه يفرض عليهم من جانب آخر مساواة في الواجبات تجاه مجتمعهم وتجاه النظام الذي يعيشون في ظله. وتتمثل هذه الواجبات في مسألتين أساسيتين هما: فرض الضرائب على المواطنين من جهة، وذلك تأميناً لقيام الدولة بالأعباء المترتبة عليها تجاههم، وقيامهم بواجب الدفاع عن الوطن عندما يتعرض لأخطار خارجية من خلال أداء الخدمة العسكرية الإجبارية وذلك بفرضها على جميع المواطنين بالتساوي ودون إعفاء أحد منها إلا لأسباب محددة في القانون[٢].

يبقى القول، أن مبدأ المساواة بمختلف ظواهره، رغم تكريسه في الدساتير الوطنية والمواثيق الدولية، ورسوخه في ضمير الإنسان، فإن الواقع العملي قد أظهر الكثير من الخروقات الصارخة في تطبيقه، ولا سيما في دول العالم الثالث. وأيضاً في بعض دول الغرب الديمقراطي التي تمارس كثيراً من العنصرية ضد بعض الأمم والأعراق، تبعاً لمصالحها، ولنزعة شوفينية أحياناً. ومثال بارز على

---

(١) راجع عبد الله بسيوني، مرجع سابق، ص: ٣٧١.
(٢) راجع خضر خضر، مرجع سابق، ص: ١٥١-١٥٢.

خرق مبدأ المساواة على الصعيد الدولي هو حرية الاستنساب في استعمال حق الفيتو في مجلس الأمن، والذي يتنافى مع مبدأ سيادة الشعوب ويتنافى مع مبدأ العدالة.

المبحث الثاني: مبدأ العدالة

العدالة ليست حقاً مختلفاً عن الحرية والمساواة بل هي نتيجة لكل منهما. وأي خرق لحق من هذه الحقوق يمس بالحقوق الأخرى.

لكن الحرية ليست العدالة[1]، كما أن المساواة أيضاً ليست العدالة رغم أنها أقرب المفاهيم إليها وتقترن بها في كثير من الأحيان.

والمساواة لا تعني مناصفة الشيء قسمين متساويين[2]، والعدالة كذلك لا تعني مناصفة الشيء قسمين كما يتوهم البعض. وإنما لكل من هذه المعاني أبعاد ذاتية وأخرى موضوعية، مع الإشارة إلى عدم القطع أو عزل هذه الأبعاد عن بعضها.

وإذا كان قد استبعدنا المساواة الحسابية، فهذا الاستبعاد لا يعني أنه بالمطلق، وقد عبر عن ذلك روسو عندما قال: «يجب أن لا نفهم بكلمة مساواة أن درجات القوة والثروة يجب أن تكون متساوية تماماً.. ولكن أن تكون الثروة عند حد لا تسمح لأي مواطن بأن يكون ثرياً إلى حد يضطر معه إلى بيع نفسه... ولأن قوة الأشياء تؤدي دائماً إلى الإخلال بالمساواة فإن قوة القانون يجب أن تتجه إلى إعادتها».

وحيث يجب أن يقوم نوع من التوازن بين هذه المبادىء، لأن الطبيعة تجهل العدالة كما يقول المفكر الفرنسي جوبلو (Goblot) ولكن لا يمكن للعدالة أن تجهل الطبيعة، فلا يمكن تحقيق قدر من العدالة لا تستوعبه الطبيعة».

---

(١) كما عرفها رفاعة الطهطاوي، فقد أطلق على كلمة Liberté الفرنسية تعبير «العدل والإنصاف الإسلاميين». راجع العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة، عدد: ٣٠. د. عزت قرني، ص: ٣٦.

(٢) راجع مبدأ المساواة من بحثنا السابق.

وعليه يجب أن لا يؤدي إطلاق الحرية «إلى الإخلال بالمساواة بشكل فادح مما يجعلها تنقلب عندئذ لتقضي على ذاتها باستبداد الفئة المسيطرة بالفئات المستضعفة، وبين المساواة بحيث لا يؤدي فرض المساواة إلى القضاء على الحرية وإلغاء كل تمايز طبيعي بين البشر، لأن في ذلك إلغاء للنبوغ والإبداع اللذين لولاهما لكانت البشرية ما تزال تعيش حياتها الهمجية الأولى»[١].

وهكذا يكون النبوغ والإبداع صحيحين ومشروعين في هذه الحالة ولا يتنافيان ومبدأ العدالة.

وقضية العدالة تظهر من القضايا الأكثر أهمية وتأثيراً في تطور الحضارة البشرية، وأعمقها جذوراً في الطبيعة الإنسانية[٢]، وهي كالمساواة تدخل في صميم وجدان وكرامة الإنسان.

أما محاولة تعريف العدالة فليست بالأمر السهل ويتطلب ذلك الكثير من الدقة والشفافية.

فعدل الشيء أي قوّمه وجعله مستقيماً، والعدل يرتكز على الحق، وهو بالمعنى المتعارف عليه إعطاء كل ذي حق حقه، ويعني كذلك عدم الافتئات على الحقوق وهو ضد الجور والظلم. ويعرفه رفاعة الطهطاوي بأنه «وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة في الإنصاف بميزان القوانين»[٣]. ويرتفع الطهطاوي بالعدل إلى مستوى الضرورة الإنسانية، ويجعله أصلاً لكثير من الفضائل، فجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرع عنه وكالصفة من صفاته، وإنما يسمى باسم خاص كالشفقة والمروءة والتقوى ومحبة الوطن وخلوص القلب وصفاء الباطن والكرم وتهذيب الأخلاق والتواضع وما ماثل ذلك، فهذه كلها نتائج العدل. ثم أن الحديث الشريف «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبه لنفسه» يتضمن الدرجة العليا في العدل[٤].

---

(١) د. ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ١٦١.
(٢) راجع د. ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي، العدالة، مجد ط ١، ١٩٩٢، ص: ٩.
(٣) رفاعة الطهطاوي «مناهج الألباب المصرية»، راجع العدالة والحرية في النهضة العربية الحديثة، مرجع سابق، ص: ٩٠.
(٤) المرجع السابق، ص: ٩٣.

وموضوع العدل من الموضوعات الإسلامية التقليدية، ويرى غالبية الفقهاء الإسلاميين في «العدل أساساً للملك».

يقول الأفغاني: «العدل قوام الاجتماع الإنساني وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال»[1]. وكان قد خاطب المسلمين «عليكم.. أن تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل أساس الكون وبه قوامه، ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم، وعليكم أن تتقوا الله وتلزموا أوامره في حفظ الذمم، ومعرفة الحقوق لأربابها، وحسن المعاملة، وأحكام الإلفة في المنافع الوطنية»[2].

وينبغي حسب رأي الأفغاني، أن يكون هدف السلطة الزمنية تحقيق العدل المطلق، ذلك أن السلطة الزمنية بمليكها أو سلطانها إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة، إلى آخر ما في الوازع والسلطان من المنافع العامة[3].

ولكن رغم تسليمنا أن غاية السلطة يجب أن تكون تحقيق أكبر قدر من العدالة، فليس من عدالة مطلقة، وإنما في الواقع العدالة نسبية كما رأينا في بقية الحقوق، وإن تكن العدالة أكثر شفافية من غيرها لأن أي إخلال بإعطاء الحق لصاحبه، يولد الظلم والاستبداد.

ويعتمد البعض مقياساً ذاتياً أو شخصياً لمفهوم العدالة، ويعتبر أنها تقوم على الضمير، «والحكم بالعدالة هو الصدق مع ضمير القاضي»[4]، و «العدالة هي الصدق والاستقامة وهي حس داخلي بالرضى»[5].

وبرأينا إن المقياس الشخصي ضيق وغير دقيق، فهو قد يصح حيناً ولكن لا

---

(١) الأفغاني «العروة الوثقى»، راجع المرجع السابق، ص: ٢٥٨.
(٢) الأفغاني، «الخاطرات»، راجع المرجع السابق، ص: ٢٥٨.
(٣) المرجع السابق.
(٤) مقتبس من «فلسفة العدالة ومرتجياتها المعاصرة» ١٩٨٢، ليوسف الحوراني، راجع د. ملحم قربان، مرجع سابق، العدالة، ص: ١٦.
(٥) المرجع السابق، ص: ١٧.

ينطبق أحياناً كثيرة، فهل تقدّر العدالة على ضوء الضمير الشخصي، أم على ما يجب أن يكون عليه هذا الحكم، فقد تدخل فيه الاعتبارات المزاجية والأهواء الذاتية أو الفهم الخاطيء، ويكون بالتالي تصور للضمير غير عادل.

أما القول الآخر، إذا اعتبرنا العدالة أنها الإنصاف، «الإنصاف أن تعطيه من الحق، كالذي تستحقه لنفسك»[1].

فهذا التعريف أيضاً ضيق وغير كاف، فهو إن عبّر أحياناً عن العدالة فلا يعبّر عنها دائماً. فمن يجزم مثلاً أن ما أستحقه أنا قد يستحقه الآخر؟

فالاستحقاق يعتبر أساساً للعدالة ومقياساً، ولكن الاستحقاق المنطقي والموضوعي.

فإن «تعطيه» عطاءً عادلاً هو أن تعطيه ما يستحق. ولذلك فعليك، إذا أردت أن تكون عادلاً، ومنطقياً واعياً في عملك، أن تقرر ما «يستحقه» قبل أن تعطيه[2].

فالعدالة يجب أن تبتعد عن المزاج والهوى قدر المستطاع، وفي آية كريمة ﴿ **وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم** ﴾ [سورة المائدة: ٤٩].

ونسلم أن للعدالة بعدين، بعداً ذاتياً وآخر موضوعياً، «والواضح أن هذين الإثنين ينبغي أن يتوافرا للعدالة: وإن بنسب متفاوتة ومختلفة، ويبقى تحديد هذه النسب جزءاً لا ينفصل عن قضية العدالة.

كما يبقى من مسؤوليات عملية العدالة الأساسية ترويض تلك الذاتيات ترويضاً يجعلها تتناغم مع عناصر العدالة الأخرى، وتخدم في الوقت ذاته، وبفضل هذا التناغم مبادىء حضارية بيّن الدرس المسؤول أهميتها للإنسان المتحضر»[3].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٣.

(٢) راجع ملحم قربان، العدالة، مرجع سابق، ص: ٢٤.

(٣) راجع د. ملحم قربان، العدالة، المرجع السابق، ص: ٦٩.

المبحث الثالث: عامل القوة

تعتبر القوة من أهم العوامل التي تقوم عليها الحياة البشرية، ومعالجة موضوع القوة تفترض الدخول في دهاليز طويلة وملتوية، وذلك لتشابكها مع مختلف الظواهر الاجتماعية.

وقد اخترنا جعلها من الضمانات الأساسية لحريات الإنسان وحقوقه، لأن لا وجود برأينا لأي ضمانة أخرى فعلية خارج نطاق هذا المبدأ، مبدأ القوة.

وإننا نرى إهمالاً لهذا الموضوع رغم أهميته، وربما يعود ذلك لما يثيره أحياناً من نتائج محبطة وعبثية، عندما يكشف الحقائق لكثير من الأمور المموهة. فيستعاض عنه بأشكال خطابية تغطي عيوب أصحابها فتزور منطق الأمور. غير أنه أثار انتباهنا في هذا المجال، كتاب «القوة» للمفكر الدكتور ملحم قربان وقد وضع الأصبع على كثير من موضوعات القوة بأسلوبه المنهجي العلمي.

فقضية القوة كما يقول د. قربان هي بالفعل «قضية الحضارة الإنسانية. فلولا القوة، لكانت الحضارة الإنسانية مجرد حلم يوتوبي في مخيلة عبقري ما تداعبها الأماني وتدغدغها التطلعات ولا ترى لها على أرضية التاريخ وفي أرض الواقع الإنساني سوى انعكاسات الأشباح وظلالها»[١]. بل ونقول أن القوة، هي منطق الحياة وعصبها، ومحرك التاريخ، فهي الفعل والحركة في الكون ولولاها لكان الشلل والسكون.

وهي سبب الصراع الأبدي والذي وجد مع بداية العالم. وسبب وجود الحضارة «ولكنها، وربما للأسباب ذاتها التي جعلت منها سبب وجود الحضارة، تكون علّة، أو جزءاً جوهرياً من علل، جميع المشاكل تقريباً التي تواجهها تلك الحضارة. وربما كانت من يدري؟ لتكون السبب في القضاء على تلك الحضارة وتدميرها تدميراً مريعاً»[٢]. وإذا اعتبرنا لها هذا الموقع، فما هي إذن القوة؟.

---

(١) راجع د. ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي: القوة، مجد، ط ١، ١٩٨٣، ص: ٩.
(٢) ملحم قربان، القوة، المرجع ذاته.

إنها الطاقة التي تملك القدرة على التأثير. هي حالة من الفعالية ذات تأثير على محيطها، وتعطي صاحبها مستوى من المقدرة يستطيع معها أن يفعل ما يريد.

ويعرفها برتراند رسل «Bertrand Russel»[1] بأنها «تحقيق النتائج المقصودة، وهكذا فهي مفهوم كمي، فمن بين رجلين يتشابهان برغباتهما، الأقوى، هو ذلك الذي يحقق من رغباته أكثر مما يحقق الآخر».

ولكن لا تقتصر القوة على المفهوم الكميّ إنما لها مفهوم نوعي أيضاً.

إنها مركز الاستقطاب للتمايز في المؤهلات المادية والمعنوية، بين إنسان وآخر أو شيء وآخر.

وهي وسيلة للضغط والإكراه، تخوّل صاحبها إخضاع الآخر وفرض سيطرته عليه.

ولكن هل هي دائماً وسيلة ضغط وإكراه؟ وبالتالي هل يصح اعتبارها شراً فقط؟ الجواب بالطبع لا.

لأنها لو كانت شراً فقط، لما كانت تقدمت البشرية، ولم يكن هنالك حضارة إنسانية.

إذن تحمل القوة مفهومي الخير والشر. فالقوة قد تفسد، وهذا أمر واقع، ولكن الخطأ ليس في القوة بل «العبرة في الساعد لا في السيف، وفي الغاية التي شهر من أجلها»، وذلك لأن القوة تغري صاحبها، وتدعو إلى المغامرة، وتحرك في الإنسان الميل إلى الطموح أو الطمع.

وهنا يُطرح سؤال آخر، وهو استخدام القوة، أو استخدامها بمسؤولية. ويجيب الدكتور قربان «أن تستخدم القوة استخداماً مسؤولاً... هو أولاً أن تثبت فردانيتك ـ أن تثبت وجودك. ثم هو ثانياً، أن تكيف هذا الوجود التكييف الذي ينسجم والتزاماتك. وثالثاً وهنا تتلازم أكثر، الحرية، أو الرضى والقوة، أن تنشيء حكومة»[2]. ونرى أن القوة المسؤولة هي التي تتلاءم مع القانون، ولكن ليس

---

(١) مفكر إنكليزي كبير عالج الموضوع في كتابه القوة.

(٢) ملحم قربان، القوة، مرجع سابق، ص: ٥٧.

قانون الأقوى بل القانون العادل الذي يعطي لكل فرد ما له، وهي أيضاً، عندما تستعمل وسيلة لخدمة غاية سامية، وهي خير الإنسان كفرد وخير الناس كمجموع، هي إذن القوة «المعقلنة» أي التي يقودها العقل والمهم العقل الصحيح والصواب.

وإلا أصبحت كما عبّر عنها برتراند رسل وسيلة للشر والخراب، فالإنسان الذي «يتحكم بقوى ضخمة من القوة الميكانيكية، يميل إذا لم تروض إرادته الترويض الصحيح، إلى أن يشعر بنفسه بأنه إله ـ لا إله محبة ـ بل إله حقد وتدمير..».

و «في الأيام الخوالي، باع الناس أنفسهم للشيطان حتى يحصلوا على قوى سحرية. في هذه الأيام يحصلون على هذه القوى عن طريق العلم. وما أن يحصلوا عليها حتى يجدوا أنفسهم، وربما ضد إرادتهم، قد أصبحوا شياطين».

هل هو الصراع الدائم بين المدنية والهمجية، بين توق الإنسان إلى الارتفاع على سلم الحضارة ما أمكنه الارتقاء، وواقعه المرير المؤلم الذي يذكره دائماً وأبداً بأن محاولات هذا التوق لم تتوفر لها بعد جميع عناصر النجاح[1]؟.

عوامل كثيرة تتداخل، انطلاقاً من طبيعة الإنسان التي تحمل كثيراً من التناقضات، من غريزة وفكر وأنانية وإرادة خيرة، وكذلك الظروف المحيطة، لتكون جميعها مسار القوة من حسن أو سوء استخدامها.

أما أنواع القوة ـ فباعتقادنا ـ هي كثيرة لا تعد ولا تحصى، ولا تقتصر كما يتوهم البعض على القوة المادية أو العسكرية، أو المعنوية والفكرية، السياسية أو الاقتصادية.

ولا نحاول هنا حصرها، وإنما نريد أن نستعرض بعض مظاهرها والإشارة إلى من يتأثر بها، وكيف يمكن أن تكون عاملاً لحماية حقوق الإنسان وحرياته.

وهنا لا بد من القول أن قضية القوة تبدأ بعلاقتها بالإنسان الفرد، ثم نراها

---

(١) راجع المرجع السابق، ص: ١٤ـ١٥.

على صعيد الأسرة، وبعدها على المستوى الداخلي للدولة وكذلك على مستوى العلاقات الدولية.

وعلاقة القوة بالإنسان يذهب تاريخها بعيداً في القدم، فمهما تشابه الإنسان مع الآخرين يبقى عدم المساواة في توزيع القوة بينه وبينهم قائماً. وذلك يعود لأسباب نجدها في الطبيعة الإنسانية ـ سيكولوجية وفيزيولوجية ـ ثم تأتي الضرورات الخارجية لتعمق عدم المساواة في توزيع القوة هذه.

فالإنسان يختلف ذكاء وطاقة جسدية عن غيره بالفطرة[١]، ثم ينمو هذا الاختلاف بالترويض والتربية وفي هكذا وضع يكون الانسان متمايزاً بالقدرة وبالتالي بالقوة عن غيره.

ويكون هذا الإنسان وسندعوه «أ» أقوى من شخص آخر «ب»، ولا بد لـ «أ» إلا أن يكون أضعف من شخص ثالث «ج».

لأن القوة تقابلها قوة أخرى، ومهما كان الأنسان قوياً لا بد من أن يكون من هو أقوى منه.

وواقع الحال يفترض أن يحافظ «أ» على حياته، أي أن يستمر في العيش بسلام وهذا الأمر من أولى متطلبات الحياة ولكي يحافظ «أ» على أمنه وسلامه وتأمين عيشه لا بد من قوة يتزود بها.

لأن القوة سلاح بيد صاحبها، والضعف عجز ومجلبة للمكاره وربما أحياناً مجلبة للنهاية.

وأن «المغلوب على أمره، وطالما هو في ظروف المغلوب، قلما تأتيه النجدة عفواً وبلا ثمن»[٢].

وعليه، يستطيع «أ» إذا أراد ذلك أن يسيطر على «ب»، ولكنه بحاجة لقوة توازي قوة «ج» ليصمد في علاقته معه، وإلا كان موقفه نفس موقف «ب» منه.

---

(١) راجع مبدأ المساواة من دراستنا هذه.
(٢) راجع د. قربان، القوة، مرجع سابق، ص: ١٨٤.

وهكذا، فكما رأينا أن السلطة تحد السلطة، فإن القوة كذلك تحد القوة.

ومن نتائج تفاوت القدرات والقوى كما يصوره هارولد لاسكي، «أنه في المجتمع الذي تكون القوة فيه غير متساوية بشكل خطير، تنخفض صفات وذكاء أولئك الذين في القاعدة بدرجة غير طبيعية. والمجتمع يخسر من هذا خسارة مزدوجة. فالطاقة والمقدرة اللتان يمكنه استخدامهما ستكونان محبوستين عن العمل، كما أن تركيز القوة الفعالة في أيدي قليلة يعني أن رغبات وآراء وحاجات الأغلبية لا تلقى اهتماماً كافياً»(١).

وتجارب الحياة اليومية شاهد على ذلك والأمثلة لا تحصى منذ فجر التاريخ حتى اليوم وسيبقى الأمر ما بقي الإنسان، أو ربما يصبح أكثر مرونة أو مدنية.

ولا نريد هنا، في هذا المجال أن يأتي حكمنا قاسياً من المفارقات الكثيرة التي يخلقها الإخلال بمستويات القوة بين الناس. وهذا الإخلال يؤثر برأينا بشكل واضح على معطيات أساسية كالحرية والمساواة والعدالة.

وننطلق من تحليل بسيط، فأي نقص في درجات القوة المطلوبة لإنسان «سويّ»، أي يتمتع بالحد المعقول للعيش بكرامة يؤثر سلباً على حرية هذا الإنسان وأيضاً على معدل مساواته مع الآخرين، وينتقص في الوقت نفسه من مقدار العدالة اللازمة. فبرأينا أن الإنسان الغني مثلاً، أوفر حظاً «إجمالاً» ليتمتع بحريته من إنسان فقير، لأن الثروة جزء من القوة وتشكل نوعاً من الحصانة بيد صاحبها، وتبعده عن التبعية، وتعطيه مجالاً أرحب ليفكر بهدوء ويتحرك بحرية.

أما الإنسان الفقير، فسيكون مشغولاً بتأمين لقمة عيشه، ومحدود التفكير بمشاكله المادية لدرجة لا تفسح له المجال حتى للتفكير بحريته واستقلاله.

وكذلك الإنسان بحاجة للدفاع عن النفس، وما أكثر المواقف التي يتعرض فيها لهذه الحاجة، وليس شرطاً أن تكون الحالة التي وجد فيها هي رد اعتداء مادي فقط، بل الدفاع عن أي حق من حقوقه قد ينتهك. والقوة هي الوسيلة الفعالة لدفاعه عن نفسه، وهذه القوة هي إذن حجر الزاوية في تشكّل حمايته.

---

(١) هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص: ١١٢.

ويذكر الدكتور قربان مثلاً طريفاً في كتابه «القوة» ولكن معبراً إلى حد بعيد عن فعالية القوة وتأثيرها يقول فيه «وإذا اتفق أن فتاة جميلة ولمجرد أنها جميلة، دفعت أحد الشبان إلى القيام بأحد الأعمال البطولية، كانتشال غريق من الغرق أو إنقاذ طفل من حريق، فإنها بفضل ذلك، قوية. وتظهر قوتها بتلك الأعمال والمآثر»، أي تظهر قوتها في جمالها وتأثير هذا الجمال على الشاب فقام بما قام به.

ويهمنا أن نسجل مثلاً واقعياً آخر، ولو كان قاسياً أيضاً، ونلحظه كثيراً في مجتمعاتنا، كبعض الأشخاص الذين يستعملون بعض مظاهر القوة - ولو كانت خارجة عن كفاءاتهم الشخصية - للوصول إلى مراكز وظيفية أو اجتماعية مهمة، ويكرسون شرعيتهم ونفوذهم، وأحياناً بأساليب ملتوية، و «هكذا يصبح العمل الذي بدأ تصرفاً غير شرعي، وبفضل الدجل والغوغائية، فضلاً عن «القوة»، تحدياً للشرعية والقانون، ثم مصدراً للشرعية والقانون».

وإذا كان، ليس كل قوة تخلق شرعية، بل إنه بإمكان القوة أن تخلق شرعية[١].

وهنا لا بد من الإشارة إلى علاقة القوة بالقانون، وإلا إذا تركت القوة بدون ضوابط نصبح في شريعة الغاب.

لذلك كان لا بد من وضع ضوابط لممارسة القوة المعبّر عنها بالقانون «وبدون القانون تصبح القوة غاية بذاتها. . . وبدون القوة يصبح القانون مجرد قواعد لا قيمة لها عملياً، فالقوة والقانون ليسا سوى وسيلتين، لا معنى لهما بذاتهما، إنما بالهدف الذي يطمح الإنسان إلى تحقيقه عبر التنظيم السياسي»[٢].

وتنطبق قضية القوة على صعيد الأسرة أيضاً، فبقدر ما يكون المسؤول عن الأسرة قادراً وقوياً، بقدر ما يستطيع أن يؤمن الحياة الكريمة لأسرته واستمرارها.

---

(١) راجع د. قربان، القوة، مرجع سابق، ص: ١٦٨.

(٢) Freund (Julien), l'essence du politique, Paris, éditions sirey 1978, p: 730-731.

وبقدر ما يكون المسؤول عن أسرته عاجزاً بقدر ما تكون أسرته في وضع صعب، وأسرع للتفكك وأقرب للتبعية.

أما على مستوى الدولة، فتعكس القوة ذاتها على مختلف الأصعدة. فحتى ولو كنا أمام دولة قانون فلا قيامة واستقرار لها إلا على أساس صحيح من القوة.

فأهمية القانون «لا تكمن فقط في وضعه إنما في تطبيقه واحترامه. وهذا لا تحققه سوى سلطة سياسية تملك قوة، تمكنها من سنّ القانون وتطبيقه. فالقوة هي الوسيلة الأكثر استعمالاً إن بالنسبة للأمن الخارجي أو بالنسبة للوفاق الداخلي»[1]. ففي الداخل، لا تستطيع أي دولة الاستغناء عن مظاهر القوة والإكراه مثل جهاز الشرطة والأمن لتوفير الحياة اليومية الطبيعية للمواطنين والسلام الداخلي والاستقرار.

وغني عن القول أن المهمة الأساسية للدولة هي الحماية، وهذه الحماية لا يمكن أن تكون فعّالة ما لم تكن قوية.

وفي المجال الخارجي، يتطلب الدفاع عن الدولة وأمنها الاعتماد على القوة المسلحة الكافية لصد أي اعتداء.

والعلاقات الدولية ترتكز واقعياً على موازين القوى أكثر مما ترتكز على مبدأ العدالة والمساواة واحترام السيادة. «وحتى القانون الدولي نفسه غير قادر على استبعاد مبدأ اللجوء إلى القوة كلياً، فالعديد من أحكامه يهدف إلى تثبيت إتفاقات تحدد وتعين الاستعمال الشرعي للقوة»[2].

وعلى الرغم من أن بعضهم استعمل بدائل للقوة كالحنكة والخداع كما فعل ميكيافيللي، للوصول إلى الغاية، فربما هاتان الوسيلتان قد تنجحان أحياناً ولكن ليس دائماً. لأنه لا يمكن إحلالهما مكان معادلة القوة ومقاومة القوة، ولأنهما ليسا من طبيعة القوة، وهنا يأتي دور الخداع كوسيلة في خدمة القوة وليس كبديل عنها[3].

---

(١) راجع د. عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ١٧.
(٢) المرجع السابق.
(٣) راجع المرجع السابق.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الدبلوماسية في العلاقات الدولية، كوسيلة للتوصل إلى الحل في النزاع القائم عن طريق السلم وليس العنف.

وهنا أيضاً لا نستطيع أن نفصل بين الدبلوماسية والقوة، لأن الدولة القوية هي التي تملي شروطها على الدولة الضعيفة، والدبلوماسية كما يعبّر عنها الدكتور حسن الجلبي في «القرار والتسوية» «ليست عملاً منطقياً بحتاً، أو حواراً بين عقول مجردة يقوم على الإقناع واعتماد الحجج والبراهين، بل هي تمثيل لقضية إجتماعية أو سياسية أو قومية، لها مطالبها في مواجهة قضية أخرى من هذا القبيل، ولذلك فالنجاح فيها لا يأتي من غلبة منطق على منطق، أو حجة على حجة، بل بمقدار ما تحصل عليه من تنازلات في مواجهة نظائرها»[١].

ومضمون هذا المقتبس يصح على معظم المعاهدات الدولية، ومدى إلزامية قرارات الأمم المتحدة، ومثلنا دائماً وأبداً احتلال إسرائيل لجزء من أراضي الدول العربية، وعدم تطبيقها قرارات مجلس الأمن، والتي كرست سيادتها على فلسطين «استناداً إلى ما يعرف بمبدأ الفاعلية في القانون الدولي».

وبالكلام عن القانون، فإنه يلعب «دوراً مهماً حيثما تتوافر لفريقين قويين، أو متساويين بالقوة، إمكانية النزاع. وهنا من الطبيعي أن يساند القانون الواقع المشروع ويميل عن الواقع المتمنطق بالقوة المعراة»[٢].

ويعبّر الدكتور قربان عن الواقع الإسرائيلي بقوله: «إن القوة وبمظاهرها المتعددة يمكنها أن تطوع الإرادات المعنية وعبرها القرارات فتخلق من اللا شرعي أمراً شرعياً. أو ليس هذا مغزى المصير الذي لحق مكاسب الاحتلال الإسرائيلي لإسرائيل نفسها؟ الصراع العربي الإسرائيلي، إذن، ليس صراعاً قانونياً بل قووياً»[٣].

ويطغى عامل القوة لدى د. قربان على سواه فيقول: «نعم إن للقانون

---

(١) د. حسن الجلبي «القرار والتسوية»، ١٩٧٩، ص: ٨-٩.

(٢) راجع د. قربان، القوة، المرجع السابق، ص: ١٧١.

(٣) د. قربان، المرجع السابق، ص: ١٧٥-١٧٦.

الدولي وللرأي العام العالمي ولاعتبارات الحق والعدالة قيمتها، خصوصاً وأنك تتعامل مع عالم متحضر وفي إطار حضارة تعطي هذه المفاهيم، ولو من باب رفع العتب، أهميتها. غير أن جميع هذه الاعتبارات هي من المرونة والمطاطية بمكان يفسح للقوة... مجالات واسعة لتطويعها وربما لتركيعها»[1].

وهكذا فأي إعتبارات استطاعت أن تحمي حقوق الأطفال والنساء ومئات القتلى في مجزرة قانا في ١٨ نيسان ١٩٩٦ في جنوب لبنان على يد إسرائيل وعلى مرأى ومسمع من العالم كله؟.

ومهما عالجنا من مواضيع القوة، وأعطينا شواهد وأمثلة، لا نستطيع أن نوفي هذه القضية ـ قضية القوة ـ حقها بصفحات قليلة، ومهما حاولنا أن ننسى الواقع المرير، يجب أن لا تغيب عن بالنا مسألة القوة، لأنها طريق من يسعى إلى الانتصار. مع تسليمنا الكامل أن القوة بحاجة دائماً إلى ترويض، ويفترض أن تستعمل بذكاء كونها تمثل قيمة إجتماعية وإنسانية لا غنى عنها.

ونخلص، مع كلام معبّر وقد جعله المرحوم الدكتور قربان إهداء لكتابه «القوة»، «طوبى للأقوياء لأن باب الرحمة يكون دائماً مفتوحاً في وجوههم»!.

المبحث الرابع: عامل التقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي

إن الضمانات المختلفة التي عالجناها من سياسية وإجتماعية تبقى محدودة القيمة، ما لم تتوفر لها ظروف ملائمة لنموها وجعلها ذات تأثير وفعالية.

والتقدم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي هو الأداة الأساسية والمناخ المناسب لوجود هذه الظروف الملائمة.

وهذه العوامل ـ الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ـ ذات علاقة جدلية فيما بينها يؤثر الواحد منها على الآخر. وهذه العلاقة تحكم مقدار ما يتمتع به المجتمع وبالتالي الفرد من حريات وحقوق.

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٧٣.

الفقرة الأولى: التقدم الاقتصادي والاجتماعي.

إن المستوى الاقتصادي يشكل كفة الثقل لميزان القوى في الدولة، ويحدد إلى مدى بعيد درجة ازدهار المجتمع على مختلف الأصعدة.

فالدولة الغنية تميل عادة إلى اعتماد نظام ليبرالي وتكون أكثر ملاءمة للديمقراطية من البلدان الفقيرة، لأنها أكثر قدرة على تلبية حاجات المواطن المادية بحيث تتوفر لها الإمكانيات اللازمة لتوزيع مداخيلها على جميع القطاعات[١].

والازدهار الاقتصادي يساعد على الاستقرار السياسي بسبب الحد من موجة المطالب، وعدم الحاجة لدعوات التغيير. والدولة الغنية هي الدولة القادرة على تأمين دورة حياة طبيعية وسليمة، فهي تستطيع أن توفر مستوى لائق من العيش لأفراد شعبها، وبالتالي تخفف من حدّة الصراع الاجتماعي وتساعد على تضييق الهوة بين التمايزات، ومهما بلغت الفروقات الاجتماعية والاختلاف في مستوى المعيشة فيها يبقى للمواطن حد مقبول من سبل العيش الكريم.

والدولة الغنية تستطيع أيضاً أن تؤمن الضمانات الاجتماعية المختلفة من صحية وتربوية وثقافية وغيرها. فهي قادرة على بناء المستشفيات الحكومية الحديثة والمجهزة تقنياً وبشرياً، حيث تتوافر الطبابة المجانية والصحيحة أمام الجميع.

وكذلك تكون قادرة على تأمين المؤسسات التربوية والعلمية من جامعات وطنية مؤهلة، وبناء المدارس الرسمية في جميع المناطق وتوفير المكتبات العامة ومساعدة وسائل الإعلام المختلفة، وتهيئة فرص العمل وأماكن السكن الشعبية وغيرها من الأمور الكثيرة التي بوسع الدولة القادرة إقتصادياً أن توفرها. والاكتفاء الاقتصادي، والفراغ للتفكير، هما الشرطان الأساسيان للرجل الحر كما يقول هارولد لاسكي.

فكيف لرجل فقير، يضطر في سبيل الحصول على حد أدنى من مستوى العيش، أن يقضي معظم ساعات نهاره في العمل، أن يجد فسحة من التفكير

---

(١) راجع عصام سليمان، مرجع سابق، ص: ٧٠ـ٧١.

للمشاركة السياسية مثلاً، وأن يختار ممثليه بحرية. أو أن يجد وقتاً ليتعلم ويتثقف ويتصل بأي وسيلة من وسائل الإعلام كالإذاعة أو السينما أو المسرح. أما الإنسان الغني، فهو قادر أن يعمل أقل، وأن يجد الوقت الكافي لقراءة الصحف والكتب والتعلم، ويجد المال لبناء المسكن الملائم والتمتع بمظاهر الحياة.

وحيثما حاز مجتمع اقتصاداً متوسعاً، شعر الناس بإحساس من الرحابة، وبتوفر الفرص وإمكان التقدم إلى الأمام والتواصل مع العالم الخارجي. فيكون الجو مشبعاً بالبهجة، والاستعداد للمغامرة ـ والمغامرة حرية ـ والاقتناع بأن التقدم الفردي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالرفاهية العامة. وسيكون هذا المجتمع واثقاً من نفسه[١].

«أما حين يبدأ إقتصاد المجتمع في الانكماش، فحينئذٍ تكون الحرية في خطر. فالتقصلات الاقتصادية تعني دائماً الخوف، والخوف يولد الشك باستمرار»[٢].

وللثروة المادية أثر مهم في رسم سياسة الدولة الخارجية، وفي تحديد نفوذها. فهي أكثر تحرراً في علاقاتها الخارجية من الدول التي تفتقر لهذه الموارد.

فتضطر الدولة الفقيرة عادة، إلى الاستعانة بالدول الغنية فتفتح أبوابها لرؤوس الأموال الأجنبية، وتعمل على الاستدانة لسد عجزها، وتكون بالتالي تابعة وخاضعة لنفوذ الآخرين. وهذا يحد من حريتها وحقوقها.

الفقرة الثانية: التقدم الثقافي.

يعتبر التقدم الثقافي ضمانة مهمة لممارسة الحرية، فالثقافة بوجوهها المتعددة، عن طريق التعليم والاتصال بين الشعوب المختلفة، ووسائل الإعلام المتنوعة تفتح باباً واسعاً لنضج المجتمعات وجعلها أقرب لتقبل مبادىء الديمقراطية.

---

(١) راجع هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص: ٦.
(٢) المرجع السابق.

وغني عن القول، أن الثقافة هي طريق المعرفة، وتقوم بدور هام في تكييف السلوك الإنساني.

فهي تجعل الناس يعرفون أنفسهم ويحيطون بتجارب غيرهم[١]. وعن طريق الثقافة يعي الإنسان حريته ويفهم واقعه وواقع عصره. وهكذا يستطيع أن يؤثر ويتأثر بشكل أفضل.

أما الشعب الذي تنقصه المعرفة، ويطغى عليه الجهل فيكون غير مهيأ للحرية، ولا يعي حقوقه كفاية، ويسوده إحساس بالتبعية والخضوع، وقد ينقلب فيشيع فيه الطغيان، سواء طغيان فئة كثيرة أو قليلة، أو حتى طغيان فرد[٢].

والثقافة هي الوسيلة المهمة لبلورة الرأي العام، وتكوين الحجة والمنطق، والطريق إلى صنع القرار السياسي والمشاركة الفعالة فيه. فإن الناخب العادي كما يقول جيوفاني سارتوري لا يصدر عنه فعل وإنما يصدر عنه رد فعل.

ويرى جون وولك John Wahlke بأن وظائف التعليم والتثقيف السياسي في المجتمعات الديمقراطية وبما تتقاسمه كل من الجماعات والهيئات من جهة والحكومة من جهة أخرى، أن تمكن كل مواطن من فهم حقوقه والتزاماته وكذلك فهمه للقيم واحترامها، وبث شعور الانتماء في نفوس المواطنين. وحثهم على المساهمة في النشاط السياسي المنظم... وأن توفر المعلومات والمهارات والحوافز لكل مواطن كي يفكر بنفسه وليتصل بغيره من المواطنين وأن يعرض أفكاره بشأن المشكلات الأساسية[٣].

ونرى أن مختلف الحقوق هي مبادىء ومعطيات إجتماعية وإنسانية موجودة قانونياً ولكن حتى تكون لها فعالية يجب التعرف عليها بطريقة صحيحة، وحسن استخدامها بذكاء، وذلك لا يكون إلا عن طريق العلم والثقافة.

إذ بالمعرفة نستطيع أن نتعامل مع دولة القانون، ونعي الديمقراطية ونحس بالعدالة ونقدر المساواة.

---

(١) راجع كريم كشاكش، مرجع سابق، ص: ٦٢٣.
(٢) راجع المرجع السابق.
(٣) عن المرجع السابق، ص: ٦٢٤ـ٦٢٥.

وكان جفرسون Jefferson يرى أنه ليس هناك أساس أقوى من التعليم للمحافظة على الحرية والسعادة.

وأن التعليم يكفل الحياة الآمنة لأفراد الشعب بحيث يصبحون الحراس على حريتهم.

وبدون معرفة يولد أغلب الناس «لكي يعيشوا ويموتوا دون أن يجدوا الفرصة لإلقاء أي لمحة إلى القوى التي تحرك العالم. وهم لا يستطيعون تمييز سلطتها وسيطرتها إلا بمقدار اكتشافهم الضعيف للقرينة الكبرى التي تهيمن بها تقلباتها الدنيوية الشاسعة على حياتهم الزهيدة، فهم مضطرون إلى تركيز اهتمامهم في المطالب اليومية لحياتهم، وكد عملهم المسلوب، والحاجة إلى اللعب والنوم، وساعة مختصرة للحب»[١].

وبكلمة، لا تقدم لشعب يسوده الجهل والغباء، ولا حضارة دون علم وثقافة.

---

(١) لاسكي، المرجع السابق، ص: ١٩.

الفصل الثالث

الضمانات القانونية

تمثل الضمانات القانونية مقياس الضبط والتنظيم الاجتماعي، وهي الدائرة التي تدور في فلكها الحقوق والحريات.

فالحرية تمارس كما جاء في المواثيق العالمية والدساتير «ضمن دائرة القانون».

سنعالج في هذا الفصل المراجعات القضائية، مبحث أول. في مبحث ثان المراجعات غير القضائية. ونتناول في مبحث ثالث النظام القانوني للحريات العامة.

المبحث الأول: المراجعات القضائية

ونتطرق في المراجعات القضائية إلى النقاط التالية:

الفقرة الأولى: مبدأ استقلالية القضاء.

الفقرة الثانية: مبدأ المشروعية.

الفقرة الثالثة: الحماية من تجاوز السلطة التشريعية.

الفقرة الرابعة: الحماية من تجاوز الإدارة.

الفقرة الأولى: مبدأ استقلالية القضاء.

إن استقلالية أي سلطة تضمن لها سيادتها وتبعدها عن التبعية لأي مصدر آخر وبالتالي يجعل قرارها حراً.

والاستقلالية تزود صاحبها بالمسؤولية الذاتية والحرية، ومن الطبيعي أن تكون ضرورية لأي إنسان عادي. فكيف بالأحرى لسلطة القضاء خاصة لما تتمتع به طبيعة هذه السلطة من مهمات.

من هنا يعتبر استقلال القضاء من الضمانات القانونية الأساسية والمهمة لحريات الإنسان وحقوقه.

والقضاء هو ميزان العدالة، وبيده إحقاق الحق، وهو السلطة المؤهلة والمخولة بالفصل في النزاعات بين الناس، وبين الناس والدولة وكذلك تتولى تفسير القانون وتطبيقه. فبديهي أن تكون استقلاليته ضمانة لتحقيق العدالة في المجتمع وإعطاء كل إنسان حقه.

ونظراً للأهمية التي تحتلها سلطة القضاء، فقد وضعت الأمم المتحدة شرعة مبادىء لضمان استقلال القضاء أقرتها الجمعية العمومية بتاريخ ١٣ ك١ سنة ١٩٨٥، وطلبت من الدول الأعضاء إدخال هذه المبادىء ضمن تشريعاتها إذا لم تكن موجودة[١].

كما نصت معظم دساتير الدول الحديثة على استقلال هذه السلطة عملاً بمبدأ الفصل بين السلطات.

يقول مونتسكيو في روح الشرائع «لا تكون الحرية إذا لم نفصل سلطة القضاء عن السلطة الاشتراعية والسلطة التنفيذية. وإذا كانت متحدة بالسلطة الاشتراعية كان السلطان على الحياة وحرية الأهلين أمراً مرادياً، وذلك لأن القاضي يصير مشترعاً. وإذا كانت متحدة بالسلطة التنفيذية أمكن للقاضي أن يصبح صاحباً لقدرة الباغي».

ويرى الفقيه الإنكليزي بلاكستون بهذا الصدد أنه في حالة الجمع بين السلطتين القضائية والتشريعية فإن حياة وحرية وممتلكات المواطن تصبح بين يدي قضاة متحكمين، وأحكامهم لا رقيب عليها إلا بآرائهم ولا تخضع إذن لمبادىء

---

(١) راجع د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٦٩٦.

القانون الأساسية، وحتى لو انحرف المشرعون عنها، إلا أن القضاة ملزمون برعاية القانون. أما إذا اندمجت السلطة القضائية بالسلطة التنفيذية فإن هذا الاندماج قد يخل بسلطة التشريع[١].

والأمثلة على استقلال القضاء عديدة، فهناك مواقف بطولية لقضاة عرفوا بالنزاهة وذلك في التاريخ الأوروبي وفي التاريخ العربي، نذكر موقفاً شهيراً للقاضي أنطون سيغويه، رئيس محكمة استئناف باريس سنة ١٨٢٤ ما زال يتردد صداه، حين جاءه موفد الحكومة يقول له، إن المحكمة تؤدي خدمة كبيرة للعرش إذا أمرت بتعطيل جريدة لوكوربيه «Le courrier»، فأجابه الرئيس سيغويه بهذه الكلمة الشهيرة «إن المحكمة تصدر قرارات ولا تؤدي خدمات»[٢].

أما بدايات تكريس استقلال القضاء بالنصوص القانونية فكانت في إنكلترا منذ عهد الماكنا كارتا التي تعهد الملك جون في ذلك الوقت، في المادتين السابعة عشرة والثامنة عشرة منها، وهاتان المادتان تشددان على استقلال ونزاهة القضاء بفصل المحكمة العليا عن العرش، وترك الحرية لها بتحديد مكان انعقادها. ثم كان صدور القانون المعروف بقانون التسوية سنة ١٧٠١، الذي ضمن لأول مرة في التاريخ استقلالاً فعلياً للقضاة بضمان توليهم وظائفهم مدى الحياة، وعدم عزلهم إلا في حالة يتبين فيها نقص في كفاءاتهم أو سوء سيرتهم.

وقد رعى الدستور اللبناني استقلالية القضاء، فنصت المادة عشرون منه على أن «السلطة القضائية تتولاها المحاكم على اختلاف درجات اختصاصها ضمن نظام ينص عليه القانون ويحفظ بموجبه للقضاة والمتقاضين الضمانات اللازمة. أما شروط الضمانة القضائية وحدودها فيعينها القانون. والقضاة مستقلون في إجراء وظيفتهم وتصدر القرارات والأحكام من قبل كل المحاكم وتنفذ باسم الشعب اللبناني».

كما نصت المادة الأولى من قانون أصول المحاكمات المدنية على أن «القضاء سلطة مستقلة تجاه السلطات الأخرى في تحقيق الدعاوى والحكم فيها،

---

(١) راجع أحمد كشاكش، مرجع سابق، ص: ٤٠٤ـ٤٠٥.

(٢) راجع د. ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ١٥٤.

لا يحد من استقلالها أي قيد لا ينص عليه الدستور».

إلا أنه بالرغم من وضوح النصوص القانونية، فمبدأ استقلال القضاء يصطدم أحياناً بصعوبات عملية، تحد من فاعليته، وتسمح لبعض الأطراف أن تؤثر على موقف القاضي، ومنها مسألة تعيين القضاة ونقلهم وترقيتهم وتأديبهم وعزلهم.

لذلك عمدت بعض الدول، وللحؤول دون تدخل السلطة التنفيذية، إلى اختيار القضاة عن طريق الانتخاب، كما هي الحال في سويسرا والولايات المتحدة، غير أن اختيار القضاة عن طريق الانتخاب لا يخلو من مخاطر ومساوىء، فإنه وإن كان يؤمن استقلال القاضي تجاه السلطة التنفيذية، فإنه يخضعه لرغبات الناخبين التي لا تقل خطراً عن رغبات الحاكمين، خاصة إذا استلزمت طريقة الانتخاب تولي المنصب لمدة معينة، كذلك جواز إعادة انتخاب القاضي لمرحلة جديدة. كما أن هذه الطريقة لا تكفل بالضرورة اختيار أصحاب الكفاءة من رجال القانون[1]، وهذا لا يتفق مع المهمة التي يجب أن يؤديها القاضي.

أما الطريقة الثانية المتبعة في معظم الدول الديمقراطية، فهي طريقة تعيين القضاة، وربط السلك القضائي بالسلطة التنفيذية. إلا أنه عمدت بعض الدول ومنها لبنان إلى إيجاد تنظيم قانوني خاص للقضاء، يجعل منه سلطة مستقلة كرسها الدستور ـ كما رأينا ـ وإلى إنشاء هيئات قضائية عليا تشرف على تعيين القضاة ونقلهم وترقيتهم وتأديبهم وعزلهم تحت سلطة مجلس القضاء الأعلى.

وقد نصت المادة ٤٤ من قانون تنظيم القضاء العدلي، (المرسوم الاشتراعي رقم ١٥٠/ ٨٣) على أن «القضاة مستقلون في إجراء وظائفهم ولا يمكن نقلهم أو فصلهم عن السلك القضائي إلا وفقاً لأحكام القانون».

ولا بد من الإشارة، إلى أنه مهما تكن طريقة وصول القاضي إلى منصبه ـ عن طريق الانتخاب أو التعيين ـ ومهما يكن شكل العلاقة بين السلطة التشريعية والتنفيذية، يجب أن لا يقف شيء في سبيل استقلال القاضي «العقلي الكامل».

---

(١) راجع محمد سعيد المجذوب، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

ونعتقد أن استقلال القاضي ليس مجرد تطبيق آلي، ولكنه يحوي أيضاً صفة نفسية هامة. «فالقاضي الذي تعتمد ترقيته على إرادة السلطة التنفيذية، وأكثر منه القاضي الذي يزج بنفسه في السياسة كوسيلة لإعلاء مركزه وشهرته في المستقبل.. كلاهما لا يمكن حمايته في ذلك الاستقلال العقلي الذي هو محور وظيفته»[1].

وعلى ذلك فالعدالة لا تكون إلا بقضاء نزيه ومتجرد، مستقل عن أي سلطة وأي نفوذ، سياسياً كان، أم دينياً أم اجتماعياً، وحيث لا يسمع القاضي سوى صوت القانون وضميره والمنطق السليم.

والاستقلال مهما كان كبيراً للقاضي، فالأهم هو الاستقلال الذاتي والرقابة الداخلية.

لأننا طالما نشهد خروقات واحتجاجات على مداخلات متنوعة في سير العمل القضائي، في مجتمعنا وفي المجتمعات الأكثر ديمقراطية.

الفقرة الثانية: مبدأ المشروعية.

مبدأ المشروعية هو امتداد لمبدأ دولة القانون، فالإدارة لا تخضع بموجبه للقواعد القانونية التي تسنها السلطة التشريعية فحسب، بل تخضع أيضاً للقواعد التي تسنها هي نفسها.

وكما يحتم مبدأ المشروعية على الإدارة التقيد بالقواعد القانونية، يفرض عليها أيضاً أن تنشد في أعمالها المصلحة العامة والنفع العام.

ومبدأ المشروعية يعني أن تخضع كل قاعدة قانونية لقواعد قانونية تعلوها رتبة. فإذا لم تتقيد السلطة العامة بها تكون أعمالها معيبة بعدم الشرعية، وبالتالي عرضة للإبطال بسبب تجاوز حد السلطة[2].

---

(١) هارولد لاسكي، مرجع سابق، ص: ٤٠.

(٢) راجع د. جان باز، الوسيط في القانون الإداري اللبناني، ج ١، ١٩٧١، ص: ٣٤٤ـ٣٤٥.

ويعتبر مبدأ المشروعية ضمانة حيوية لحماية الحريات كون الحرية هي رعاية سلطة القوانين.

وبهذا المجال يعني المبدأ، وضع الحريات العامة في حمى القانون، وحظر وضع أي قيد عليها إلا بموجب نص قانوني.

وقد كرّسه الدستور اللبناني في المادة الثامنة منه على أن «الحرية الشخصية مصونة في حمى القانون».

أما دستور سنة ١٩٥٨ الفرنسي فقد أناط التشريع في الأصل بالسلطة التنفيذية، ولم يحتفظ للبرلمان بسلطة التشريع إلا في مواضيع محددة اعتبرها أساسية. ومن بين هذه المواضيع الحريات العامة حيث جعلت المادة ٣٤ منه للقانون وحده «سلطة تنظيم الحقوق المدنية والضمانات الأساسية التي تمنح للمواطن في سبيل ممارسة الحريات العامة».

ومبدأ المشروعية يطرح مسألة القيمة الفعلية للنصوص الأخرى غير القانون، عندما تتعرض للحريات العامة. سواء منها تلك التي تسمو عليه كالدستور أو التي هي أدنى منه كالمراسيم التشريعية.

فما ينص عليه صلب الدستور، لا جدال حول قيمته، التي تعتبر أعلى وأسمى من القانون.

ولكن يثور الخلاف عندما يعلن عن الحريات العامة في مقدمة الدستور، كشرعة حقوق الإنسان والمواطن، التي وضعت في مقدمة دستور ١٧٩١، وكذلك في مقدمة دستور ١٩٤٦.

فبعض الفقهاء كالعميد دوغي «Duguit»، جعل لهذه الشرعات قيمة قانونية تعلو حتى على الدستور. والبعض اعتبرها مجرد مبادىء فلسفية لا تتمتع بقوة قانونية، أما البعض الآخر من الفقهاء فقد اعتبر هذه المقدمات تتمتع بقوة مساوية للقانون العادي.

أما دستور سنة ١٩٥٨ الفرنسي فقد غلّب على شرعة ١٧٨٩ ومقدمة دستور ١٩٤٦ القيمة الدستورية كسائر مواده. وكذلك يقع الاختلاف عندما تتعرض

المعاهدات الدولية للحقوق والحريات العامة. فقد أعطى الدستور الفرنسي سنة ١٩٤٦ المعاهدات المصدق عليها والمنشورة حسب الأصول قوة تفوق قوة القوانين الداخلية.

وأقرت المادة ٥٥ من دستور ١٩٥٨ هذا المبدأ بقولها إن للمعاهدات وللاتفاقات المصدق عليها حسب الأصول قوة تفوق قوة القانون، وذلك اعتباراً من تاريخ نشرها[١].

وإذا كان الصحيح أن النص على الحقوق والحريات العامة وتنظيمها يجب أن يكون بقانون كما جاء في الدستور.

فقد جرت العادة أن تفوض السلطة التشريعية بعض صلاحياتها للسلطة التنظيمية، فيصار إلى تنظيم بعض الحريات بواسطة مراسيم إشتراعية. يضاف إلى ذلك ما أولته المادة ٥٨ من الدستور اللبناني للسلطة التنفيذية من صلاحية إصدار مشاريع القوانين المعجلة بمراسيم تتخذ في مجلس الوزراء. وهذا لا يتناسب مع طبيعة الحريات العامة، ويتناقض مع مبادىء الدستور.

ويقول عبد الرزاق السنهوري بهذا الصدد «إن الدستور اشترط أن تكون أداة التنظيم في الحريات العامة هي القانون، فالمرسوم بقانون يكون إذن مشوباً بعيب عدم الاختصاص. وإن المرسوم بقانون يقتضي قيام ضرورة لا تقوم عادة في صدد تنظيم الحريات العامة. فالمرسوم بقانون يكون إذن منطوياً على انحراف في استعمال السلطة التشريعية، فيجب في كلا الاعتبارين أن يكون تنظيم الحقوق والحريات العامة عن طريق قوانين يقررها البرلمان»[٢].

الفقرة الثالثة: الحماية من تجاوز السلطة التشريعية.

يسود الاعتقاد أن التعسف في استعمال السلطة أو إساءة استعمالها ينجمان

---

(١) انظر جان باز، المرجع السابق، ص: ٣٤٩ ـ شورى لبنان، ٩ ت٢ ١٩٦٢، هراوي، المجموعة الإدارية، ١٩٦٢، ص: ٢٣١.

(٢) راجع ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

فقط عن الإدارة أو السلطة التنفيذية، لذلك وجب مراقبة أعمالها، وإعادة النظر في قراراتها التي تمس بحقوق الأفراد وحرياتهم.

على أننا نرى، أن السلطة التشريعية قد يحدث وأن تخطيء أيضاً في أعمالها وتصدر قوانين مخالفة للمبادىء العامة للدستور، وبالتالي قد تنتهك السلطة التشريعية حريات الأفراد بواسطة قانون، رغم أن القانون يعتبر أساساً لضمانة الحرية. ولكن، القانون الصحيح والعادل هو الذي يحمي الحرية وليس القانون المخالف للدستور، وعليه يجب مراقبة صوابية هذا القانون ومدى ملاءمته لأحكام الدستور.

من هنا نتبين معنى الرقابة على دستورية القوانين، والمقصود منها إذن إخضاع القانون الصادر عن السلطة التشريعية للرقابة من قبل هيئة مستقلة ذات كفاءة عالية ونزيهة، للتأكد من مدى مطابقة وموافقة هذا القانون للنصوص الواردة في الدستور.

ونرى أن الرقابة على دستورية القوانين هي تكريس لمبدأ المشروعية الذي يركز على كون الدستور هو قانون الدولة الأسمى، وأن القواعد الواردة فيه هي الأعلى مرتبة، ويتوجب على كل السلطات في الدولة احترامها، والعمل بموجبها، بما في ذلك السلطة التشريعية[١].

وإذا كان تدرج القواعد القانونية يقتضي سمو القواعد الدستورية على القواعد التشريعية وما عداها، فإن عدم الرقابة على دستورية القوانين يخل حتماً بهذا التدرج وما يتبع ذلك من انتهاك للحقوق والحريات[٢].

من هنا تحرص معظم الدول الديمقراطية على تنظيم الرقابة على القوانين لضمان اتفاقها مع الدستور.

إلا أن مبدأ الرقابة على دستورية القوانين لم يلق إجماعاً في كل النظم

---

(١) راجع محمد سعيد مجذوب، مرجع سابق، ص: ١٣٨.
(٢) راجع أحمد كشاكش، مرجع سابق، ص: ٤٢٥.

الدستورية الديمقراطية، وأثار جدلاً فقهياً كبيراً. ووجهت إليه انتقادات عدة أهمها:

أولاً: أن الرقابة على دستورية القوانين تتنافى مع الديمقراطية. بحجة أنها تصرف أنظار الناخبين عن الاهتمام بشؤون السياسة وتجعلهم يعتمدون على تقدير المحاكم الدستورية. مما يفقد الشعب الخبرة السياسية.

والحقيقة أن هذا الانتقاد ليس مقنعاً، ونجده بعيداً عن الواقع، لأن هذه الرقابة تسعى إلى الحيلولة دون تطبيق قانون مخالف لمبادىء الحقوق العامة والحريات. وهذا لا يتعارض مع الديمقراطية إنما يصب في أساس الديمقراطية.

لأنه «إذا كانت صيانة الحريات الفردية والعامة هي الهدف والمبتغى من الديمقراطيات المعاصرة، فإن مجرد صياغتها وإعلانها في الدستور لا يكفي كضمانة عملية بحد ذاته. فمن الواجب تأمين ترسيم جزاء عن كل خرق لهذه الحريات والحقوق لا سيما من قبل السلطات السياسية»[1]، طالما أن الأمر يتعلق بقانون مطعون بصحته فهذا يعني «بعض غياب للسلطة المشترعة فقط، وأن هذا الغياب يؤمن عن طريق المراقبة الدستورية على القوانين»[2].

ثانياً: إن الرقابة على دستورية القوانين تخالف مبدأ سيادة الأمة. استناداً إلى رأي، أن السلطة التشريعية تحتل السيادة نيابة عن الأمة، ومن ضرورات السيادة ألا تخضع للرقابة لأن فيها اعتداء عليها أي على سيادة الأمة.

ونجد هذه الحجة أيضاً، غير مبررة وغير سليمة لأن الرقابة على الخطأ لا يتناقض مع السيادة. «فالسيادة للأمة ذاتها وليس للبرلمان. وحينما يقوم القضاء بممارسة رقابته على القوانين، فإنما يقوم بذلك لضمان احترام إرادة الأمة الممثلة في الدستور»[3].

---

(١) د. أحمد سرحال، مقالة في السفير بتاريخ ١٩٩٣/٦/٢٣، عن الرقابة الدستورية على القوانين.
(٢) المرجع السابق.
(٣) د. محسن خليل، النظم السياسية والدستور اللبناني، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٧٥، ص: ٦٠٦ـ٦٠٧.

ثالثاً: أن الرقابة على دستورية القوانين تتعارض مع مبدأ الفصل بين السلطات.

وحجة أنصار هذا الرأي أن وظيفة القضاء تقتصر على تطبيق النصوص دون بحث موافقتها أو مخالفتها للقواعد الدستورية. غير أن الرقابة على دستورية القوانين لا تتعارض مع مبدأ فصل السلطات، فمن طبيعة عمل القاضي عندما تتضارب أمامه قاعدتان قانونيتان، أن يبحث عن القانون الواجب التطبيق وأن يستبعد تطبيق غيره. فإذا كان التضارب بين تشريع عادي وقاعدة دستورية فمن واجب القاضي أن يمتنع عن تطبيق التشريع العادي المعارض للدستور. بل إن مبدأ الفصل بين السلطات يمنع السلطة التشريعية أن تخالف الدستور[١].

ويقول د. أحمد سرحال، أن المراقبة الدستورية على القوانين، «هي نتيجة منطقية لسمو الدستور على بقية القوانين، سمواً يجد أساسه في التمييز بين السلطة التأسيسية الأصيلة والسلطة التأسيسية المشتقة أو المؤسسة كالسلطة التشريعية مثلاً، وتقدم الأولى على الثانية. فالسلطة التشريعية سلطة تشتق من الدستور الموضوع بدوره من قبل السلطة التأسيسية الأصيلة والتي تشكل مصدره وتحدد له آفاقه. فعلى هذه السلطة إذن أن تخدم الدستور وتتماشى معه[٢]...».

هذا وتتخذ الرقابة على دستورية القوانين أسلوبين، الرقابة القضائية والرقابة السياسية.

أ ـ الرقابة القضائية:

أي أنها تمارس من قبل هيئة قضائية، ويعتبر البعض أن الرقابة القضائية هي الضمانة الحقيقية للأفراد، إذ بواسطتها يستطيعون الالتجاء إلى هيئة مستقلة تتمتع بالحصانة والكفاءة. ويؤكد على ذلك د. محسن خليل بقوله «إن الرقابة القضائية على دستورية القوانين هي أفضل طرق الرقابة نظراً لما يتسم به القضاء عامة من

---

(١) د. محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ص: ١٢٩.
ـ راجع أحمد كشاكش، مرجع سابق، ص: ٤٣٦.
(٢) د. أحمد سرحال، مقالة في السفير ١٩٩٣/٦/٢٣، مرجع سابق.

الاستقلال في أداء أعماله، وبعده عن النزوات والأهواء، الأمر الذي يحقق أفضل طرق الرقابة على دستورية القوانين»[1].

والرقابة القضائية على دستورية القوانين تتم بإحدى طريقتين:

١ ـ طريقة الدفع.

٢ ـ طريقة الدعوى الأصلية.

١ ـ وقد ظهرت الرقابة عن طريق الدفع بالاجتهاد الفذ للمحكمة الاتحادية العليا في الولايات المتحدة برئاسة القاضي مارشال سنة ١٨٠٣ في دعوى ماربوري ضد ماديسون. وهذه الطريقة تمنح جميع المحاكم سلطة مراقبة دستورية القوانين، ولكن بطريقة الدفع، لا بالدعوى المباشرة، حيث يتذرع أحد المتقاضين في دعوى قائمة بمخالفة القانون المطلوب تنفيذه للدستور. وعندها تستطيع المحكمة اعتبار القانون غير نافذ إذا وجدته يخالف فعلاً أحكام الدستور.

والطريقة الثانية تعتمد على إنشاء محكمة دستورية عليا تتولى مراقبة دستورية القوانين بدعوى خاصة تقام أمامها. وقد أخذ بهذه الطريقة الدستور النمساوي، دستور ألمانيا الاتحادية والدستور الإيطالي.

ب ـ الرقابة السياسية:

أما بعض الدول كفرنسا ولبنان فلم تعترف للقضاء سواء العادي أو الإداري بحق الرقابة على دستورية القوانين. وإنما عمدت إلى إنشاء هيئة خاصة للمراقبة دعيت المجلس الدستوري.

ففي فرنسا، جاء دستور الجمهورية الخامسة سنة ١٩٥٨ وأقام مجلساً دستورياً مؤلفاً من رؤساء الجمهورية السابقين وتسعة أعضاء، يسمي ثلثهم كل من رئيس الجمهورية ورئيس الجمعية الوطنية ورئيس مجلس الشيوخ. وكانت مراجعة هذا المجلس مقتصرة على هؤلاء الرؤساء الثلاثة، ثم أضاف التعديل الدستوري

---

(١) د. محسن خليل، مرجع سابق، ص: ٦٠٨.

سنة ١٩٧٤ إمكانية مراجعة هذا المجلس بناء لطلب ستين عضواً من مجلس الشيوخ أو من الجمعية الوطنية.

وتجب الإشارة إلى أن حق الأفراد في الطعن أمام المجلس الدستوري الفرنسي ما زال غير موجود، على الرغم من المحاولات العديدة في هذا الاتجاه. وكذلك لا يستطيع المجلس مباشرة مهمته الرقابية من تلقاء نفسه.

إلا أنه رغم الانتقادات الموجهة إليه في هذا الخصوص، يقوم المجلس الدستوري الفرنسي بدور أساسي في حماية الحريات العامة، والرقابة الفعالة على دستورية القوانين نورد مثالاً على ذلك قراره الصادر سنة ١٩٧١ والذي قرر مبدأ، أن مقدمة الدستور الفرنسي المتعلقة بحقوق وحريات المواطن الفرنسي لها قيمة دستورية.

أما لبنان فقد اقتبس في تعديلات دستور سنة ١٩٩٠، صيغة المجلس الدستوري الفرنسي. فأنشأ مجلساً دستورياً تبعاً للقانون رقم ٢٥٠ الصادر في ١٤ تموز ١٩٩٣، ويتألف المجلس من عشرة أعضاء[1]، تعين الحكومة نصف أعضائه، وينتخب المجلس النيابي النصف الآخر.

ويتولى المراجعة أمامه، رئيس الجمهورية ورئيس المجلس النيابي ورئيس الحكومة، أو عشرة أعضاء من المجلس النيابي، أو رؤساء الطوائف الدينية فيما يتعلق بالأحوال الشخصية وحرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية وحرية التعليم الديني.

وقد حسمت المادة ١٨ منه، مسألة صلاحيات الهيئات القضائية الأخرى في مراقبة دستورية القوانين، وحصرتها كلياً به.

وتنص المادة المذكورة أنه «يتولى المجلس الدستوري الرقابة على دستورية

---

(١) يتألف المجلس من عشرة أعضاء متفرغين، يعين نصفهم مجلس النواب بالغالبية المطلقة، ويعين النصف الآخر مجلس الوزراء بأغلبية الثلثين، وذلك من بين القضاة والأساتذة الجامعيين، والمحامين الذين مارسوا مهنتهم منذ عشرين سنة على الأقل، ولمدة ٦ سنوات غير قابلة للتجديد أو الاختصار.

القوانين وسائر النصوص التي لها قوة القانون. خلافاً لأي نص مغاير لا يجوز لأي مرجع قضائي أن يقوم بهذه الرقابة مباشرة عن طريق الطعن أو بصورة غير مباشرة عن طريق الدفع بمخالفة الدستور أو مخالفة مبدأ تسلسل القواعد والنصوص».

وقرارات المجلس الدستوري تتمتع بقوة القضية المحكمة وهي ملزمة لجميع السلطات العامة، وهي مبرمة لا تقبل أي طريق من طرق المراجعة العادية أو غير العادية (المادة ١٣). وتبلغ قرارات المجلس إلى كل من رئيس الجمهورية، ورئيس مجلس النواب ورئيس مجلس الوزراء، وإلى المراجع المختصة بالطرق الإدارية وفقاً للأصول التي يحددها النظام الداخلي (المادة ١٤)، وأن النص الذي تقرر بطلانه يعتبر في حدود قرار المجلس، كأنه لم يصدر ولا يجوز لأي كان التذرع به (المادة ٢٢).

ومن صلاحيات المجلس أيضاً، الفصل في صحة انتخاب رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس النواب (المادة ٢٣)، والفصل في صحة انتخاب أعضاء مجلس النواب (المادة ٢٤).

وهكذا، فإن المجلس الدستوري اللبناني ولو جاء متأخراً، يعتبر ضمانة أساسية للحفاظ على حقوق المواطنين وحرياتهم، حيث يفرض على المجلس النيابي التقيد بأحكام الدستور.

وذلك رغم بعض الملاحظات الممكن توجيهها لبعض مواده[١]، ومنها الثغرة المتعلقة بطريق المراجعة والمحصورة بالسياسيين. وكذلك إعادته «إنتاج النظام الطائفي من خلال ما استحدثه من حقوق لرؤساء الطوائف في مراجعة المجلس الدستوري، والطعن بدستورية كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية وحرية المعتقد وحرية التعليم الديني»[٢].

---

(١) لا سبيل في هذا المجال للتوسع في تحليل بعض بنود المجلس الدستوري، لأن ذلك يتطلب دراسة خاصة.
- يمكن أن يراجع في هذا الخصوص مثلاً، مقال د. أحمد سرحال في السفير ٢٣-٢٤/٦/١٩٩٣، مرجع سابق.

(٢) راجع د. أحمد سرحال، مرجع سابق.

ونرى أنه من الأفضل أن يسمح للمجلس القيام بالمراجعة تلقائياً أو بناء على طلب أي مواطن معني بتطبيق القانون المشكو من عدم دستوريته.

أما المطالبة من قبل البعض، بأن تكون المراقبة قضائية وليست سياسية، بحيث تكون محكمة قضائية خاصة تشرف وتتولى الرقابة على دستورية القوانين. فبرأينا لا نراه حلاً بديلاً. خاصة أن المجلس الدستوري ليس هيئة سياسية حتى نقول أن رقابته سياسية لا سيما وأن هيئة المجلس تتألف من قضاة كبار ورجال قانون مشهود لهم.

ونستطيع القول ـ إن صح الافتراض ـ أن رقابة المجلس الدستوري هي رقابة دستورية وليست سياسية، وهي أسمى وأعلى الرقابات.

وإذا كان من مداخلات سياسية بعمل المجلس الدستوري، فهذه المداخلات قد توجد حتى مع أعلى محكمة قضائية تختص بهكذا رقابة[١].

واستطراداً، نقول إن الرقابة القضائية لا توفر استقلالاً أكثر للقضاة من المجلس الدستوري. يشهد على ذلك الدور المهم الذي يلعبه المجلس الدستوري الفرنسي في حياة الفرنسيين.

والمجلس الدستوري اللبناني حديث العهد، وقد أثبت جدارة في بعض المواقف منذ نشأته رغم المداخلات السياسية، والضغوطات، وخاصة في مسألة الطعون النيابية في الانتخابات الأخيرة سنة ١٩٩٦.

الفقرة الرابعة: الحماية من تجاوز الإدارة.

إن مبدأ المشروعية يفرض على الإدارة الخضوع لمجموعة القواعد القانونية، وتطابق نشاطاتها العامة مع القانون. إلا أنه بالرغم من سيادة القانون، تعمد الإدارة أحياناً إلى إساءة استعمال سلطتها وتتعسف بقراراتها ضد الأفراد

---

(١) مثال على ذلك المحكمة الاتحادية العليا في الولايات المتحدة، فإنها لا تخلو من مداخلات سياسية مهمة.

ـ راجع بعض الأمثلة عن المداخلات في المحكمة الاتحادية العليا عن أحمد كشاكش، مرجع سابق، ets، ص: ٤٣٨.

والمؤسسات.

ولمواجهة تعسف الإدارة، والحد من صلاحياتها الاستنسابية ومزاجياتها أحياناً، تلجأ الدولة لممارسة رقابتها على أعمال الإدارة بواسطة السلطة القضائية التي تعتبر الحامية الطبيعية للحقوق والحريات، والضامنة لاحترام مبدأ الشرعية. وتبعاً للأنظمة القانونية في كل دولة، يتوزع اختصاص قضائها. فالأنظمة التي تأخذ بوحدانية القضاء، يكون فيها القضاء المدني هو المخول بالبت في جميع النزاعات كالأنظمة الأنكلوسكسونية.

أما الأنظمة التي تأخذ بازدواجية القضاء، فيكون القضاء الإداري فيها هو المختص في حل النزاعات التي تقوم بين السلطة العامة والأفراد، كالنظام القضائي الفرنسي واللبناني.

ومجلس شورى الدولة اللبناني هو الجهة القضائية الصالحة لتأمين العدالة للأفراد بوجه الدولة، وبالتالي حماية حرياتهم.

ولتأمين رقابته يعود مجلس الشورى لعدة أنواع من المراجعات التي تشكل وسائله وأسلحته في هذا السبيل[١]. وأهم هذه المراجعات:

أولاً: مراجعة الأبطال لتجاوز حد السلطة.

ثانياً: مراجعة القضاء الشامل، أو الرقابة بالتعويض عن أعمال الإدارة.

أولاً: مراجعة الإبطال لتجاوز حد السلطة. تهدف هذه المراجعة إلى إبطال قرار إداري نافذ، صادر عن السلطة العامة، لأنه معيب بعدم الشرعية[٢].

ويشترط لقبول المراجعة أن يكون للمستدعي مصلحة شخصية مباشرة. ويميز القضاء بين أربعة أسباب للإبطال: عدم الاختصاص، عيب الشكل الجوهري، مخالفة القانون والانحراف بالسلطة.

---

(١) راجع أطروحتنا، La fonction juridictionnelle du conseil d'état libanais, Avril 1987, p: 75 ets.

(٢) لا نرى موجباً لعرض تطور القضاء الإداري اللبناني، وتفاصيل المراجعات القضائية الصادرة عن مجلس الشورى، لأن هذا يخرج عن مهمتنا هنا.

وتنحصر رقابة القضاء فيها بالنظر في شرعية القرار الإداري دون استنسابه، أي على خرق القانون بصورة عامة وعليه فلا يجوز الاستناد في هذه المراجعة إلى مبادىء العدالة والإنصاف.

ومراجعة الإبطال لتجاوز حد السلطة تتعلق بالانتظام العام، وهذا يعني أنه لا لزوم لنص خاص يجيزها لكي تقبل هذه المراجعة، على اعتبار أنها الضمانة الأخيرة التي تسمح بالرقابة على قانونية التدابير الإدارية[١].

ومفاعيل هذه المراجعة، تكون بإبطال القرار الإداري المطعون فيه، إذا وجد غير مطابق للقواعد القانونية.

ولا يحق لمجلس الشورى، عندما يفصل مراجعة الإبطال، أن يعدل القرار الإداري، بل يمكنه إما رد المراجعة، وإما إبطال القرار. مع العلم بأنه لا يمكنه أن يبطل جزئياً قراراً لا يقبل التجزئة لأن ذلك يؤدي إلى تعديله بصورة غير مباشرة، أو أن يحل نفسه محل الإدارة في اتخاذ القرار المناسب الذي يعود إليها وحدها حق اتخاذه، ودون أن يكون للقاضي الإداري الحق بتوجيه الأوامر للإدارة بإعادة الوضع لحاله.

ثانياً: الرقابة بالتعويض عن أعمال الإدارة.

يلجأ المستدعي عن طريق القضاء الشامل لتقديم مراجعة يطلب فيها التعويض عن الضرر الذي لحق به من جراء العمل الإداري المعيب.

والسبب القاضي في مراجعة القضاء الشامل هو الضرر الناجم عن خطأ الإدارة المرتكز بدوره على عدم الشرعية[٢].

ويعتبر القضاء الشامل، هو الاختصاص العادي من صلاحية القضاء الإداري.

---

(١) راجع أطروحتنا، مرجع سابق، ص: ٧٨-٧٩.
- راجع جان باز، الوسيط في القانون الإداري، ج ٢، ١٩٧٤، ص: ٢٠١.

(٢) راجع اجتهاد القضاء الإداري في لبنان، الجزء الأول، ١٩٨١، تحت عنوان الأعمال الإدارية، ص: ١٩-٢٠.

وهناك الاختصاص الحصري بالتعويض عن أعمال الإدارة، الذي يعود للقضاء العدلي، فيما يتعلق بالحريات العامة. وقد حدده اجتهاد القضاء الإداري بحالتي الغصب والتعدي.

١ ـ الغصب هو استيلاء الإدارة بصفة دائمة أو مؤقتة على عقار مملوك لأحد الأفراد بصورة مخالفة للقانون، شرط أن ينصب الاعتداء على حق الملكية ذاته.

٢ ـ التعدي هو قيام الإدارة بعمل مادي مشوب بعيب فادح، أو يستند إلى قرار إداري عديم الوجود، يتضمن اعتداء على ملكية عقار أو مال منقول أو حرية عامة.

ولا تقتصر سلطة القاضي في حالة التعدي على الحكم بالتعويض بل يستطيع أن يحكم على الإدارة بالطرد والهدم والرد.

المبحث الثاني: المراجعات غير القضائية

الفقرة الأولى: المراجعات الإدارية.

أولاً: المراجعة الاسترحامية.

تعتبر المراجعة الاسترحامية بمثابة تقديم طلب تظلم من الشخص الذي وقع الضرر بحقه، إلى السلطة نفسها التي اتخذت القرار الإداري المشكو منه، أو التصرف المسيء إلى أحد الحقوق، لإيضاح ما نجم عن تصرفها من تعدٍ على الحرية الشخصية. والتي يطلب فيها صاحب العلاقة إعادة النظر بالقرار أو التصرف إما بإبطاله أو بتعديله.

ثانياً: المراجعة التسلسلية.

المراجعة التسلسلية هي المراجعة المقدمة من الشخص المتضرر إلى سلطة تعلو السلطة التي اتخذت القرار الإداري المشكو منه، مطالباً فيها بالرجوع عن القرار أو التعويض عن الضرر اللاحق به.

فتعتبر مراجعة تسلسلية مثلاً، الطلب المقدم إلى الوزير طعناً بقرار أو تصرف اتخذه المدير العام بحق رئيس الدائرة التابع له أو أحد الموظفين.

وللرئيس التسلسلي أن يتولى إعادة النظر في التصرف الذي صدر عن المرؤوس، فيعتمد أسباباً جديدة ملائمة للقرار المطعون به أو يعدله أو يبطله.

وتجدر الإشارة إلى أنه يمكن للمتضرر بالمراجعة الاسترحامية والتسلسلية، الإدلاء بالأسباب القانونية كالخطأ في تفسير القانون، والأسباب المادية، أو بأسباب غير قانونية أيضاً كطلب الرحمة من موظف أنزلت به عقوبة تأديبية[١].

الفقرة الثانية: المراجعات الخاصة.

عمدت بعض الدول إلى إنشاء مؤسسات خاصة، لتأمين رقابة أوسع على أعمال الإدارة. وذلك لتوفير حماية أشمل للأفراد. من هذه المؤسسات:

أولاً: نظام الأمبيدشمن السويدي Ombudsman.

الأمبيدشمن بمفهومه العام هو مؤسسة تمثل نظاماً لمراقبة الإدارة العامة.

ويمكن القول أنه يعتمد على هيئات استثنائية للمراقبة الواقعة خارج إطار المراجعات العادية، والتي نستطيع أن نتوجه إليها بالنزاعات بين الأفراد والإدارة. ولها من السلطة ما يخولها إعطاء رأي على الأقل تجاه هذه النزاعات[٢].

وكان السويد سباقاً في إنشاء هذا النوع من المؤسسات، حيث نص الدستور السويدي سنة ١٨٠٩ على إنشاء جهاز يعمل لحساب البرلمان، مهمته مراقبة مدى احترام القوانين والأنظمة من قبل القضاة والموظفين[٣].

ويعين الأمبيدشمن السويدي لمدة أربع سنوات من لجنة متخصصة في البرلمان، ولكنه مستقل بعمله عن البرلمان وعن أية هيئة أخرى.

---

(١) راجع جان باز، المرجع السابق، ج ٢، ١٩٧٤، ص: ١٨٩-١٩٠.

(٢) Voir A Legrand «l'institution de l'ombudsman...» la documentation française 1971, in Jacques Robert op. cit. p: 161.

(٣) راجع جاك روبير، المرجع السابق.

ويمتاز الأمبيدشمن السويدي، أنه يستطيع وضع يده تلقائياً على القضايا، كما أنه يسمح لأي مواطن أن يتقدم بالشكوى أمامه إذا ما شعر أنه أسيئت معاملته من قبل أحد الموظفين الإداريين.

ويقوم الأمبيدشمن إذا ما وجد أن الشكوى محقة بتوجيه كتاب تأنيب للموظف، أو حتى ملاحقته قضائياً.

وتعمل هذه المؤسسة عن طريق التحقيق وجمع المعلومات، والتفتيش، والإطلاع على الوثائق والمقابلات الشخصية؛ وقد وضعت بتصرفها سلطات واسعة في هذا المجال.

ويشكل الأمبيدشمن السويدي وسيلة ضغط فعالة على الإدارة بواسطة التقرير السنوي الذي يقدمه إلى البرلمان، ويوزعه على جميع المحاكم والمرافق الحكومية، مما يحد من عدد أخطاء الإدارة وسوء استعمالها لسلطتها لما لهذه التقارير من تأثير على الرأي العام. كما يستطيع توجيه ملاحظات وتعليمات إلى الإدارة على شكل توصيات، حول طريقة معالجة المشاكل المطروحة والمثيرة للنزاع. وقد اقتبست هذه المؤسسة عن السويد عدة دول فيما بعد، فتبنتها الدانمرك سنة ١٩٥٩، وفنلندا بدستورها سنة ١٩١٩ وألمانيا الاتحادية سنة ١٩٥٦، والولايات المتحدة ابتداء من سنة ١٩٦٧ ونيوزيلاندا سنة ١٩٦٢[١].

ثانياً: اللجنة البرلمانية للإدارة.

وهذا نموذج إنكليزي معدل للأمبيدشمن السويدي، وكانت ولادة هذه اللجنة سنة ١٩٦٧ بمبادرة من حكومة ويلسون، بما يتلاءم مع نظام المؤسسات الإنكليزية.

وحق تعيين «اللجنة البرلمانية للإدارة» يعود للحكومة، ولكن عزلها لا يتم إلا بقرار من مجلسي البرلمان مجتمعين (مجلس العموم ومجلس اللوردات».

---

(١) Voir Hyam Mroué, libertés publiques, Majd, 1ere ed. 1992, p: 41-42.

وبخلاف الأمبيدشمن السويدي، لا تستطيع هذه اللجنة أن تضع يدها تلقائياً على القضايا، وحق إحالة الشكاوى إليها محصور بالبرلمان وحده[1].

ثالثاً: حامي المواطن Protecteur du citoyen.

صيغة كندية للأمبيدشمن، اقتبستها مقاطعة كيبيك عن السويد، بموجب قانون سنة ١٩٦٨، والذي ينص على تعيين حامي المواطن من قبل البرلمان لمدة خمس سنوات بأغلبية الثلثين ويجوز عزله بذات الأغلبية.

ويمكن لحامي المواطن أن يضع يده تلقائياً على المخالفات، كما أن له تلقي المراجعات مباشرة من الأفراد، شرط أن لا يكون بإمكانهم تقديم مراجعة قضائية.

ويتقدم حامي المواطن بتقرير حول المخالفة إلى رئيس الموظف مع اقتراحاته بشأن تصحيح الوضع، ويمكنه تقديم تقرير خاص إلى البرلمان. كما يضع تقريراً سنوياً يجمع فيه حصيلة عمله عن الانتهاكات المرتكبة بحقوق المواطنين.

رابعاً: الوسيط Le Médiateur.

تحققت فكرة، وجود جهاز في فرنسا لحماية حقوق المواطنين وحرياتهم، بعد أن تقدمت الحكومة بمشروع قانون لإنشاء وظيفة «الوسيط». وقد صدر القانون بتاريخ ٣ كانون الثاني سنة ١٩٧٣، حيث نصت المادة الثانية منه، على تعيين الوسيط بمرسوم يتخذ في مجلس الوزراء لمدة ست سنوات غير قابلة للتجديد.

ولا يمكن عزله قبل انتهاء هذه المدة إلا بسبب عجزه الذي يثبته نائب رئيس مجلس الشورى، رئيس محكمة التمييز ورئيس ديوان المحاسبة. وذلك بناء على إخطار من رئيس الجمهورية، وقرار العزل يجب أن يكون بالإجماع.

---

(١) راجع جاك روبير، مرجع سابق، ص: ١٦٤-١٦٥.

وبعكس الأمبيدشمن السويدي، لا يتلقى الوسيط الشكاوى مباشرة من الأفراد، وتنحصر مهمته في قبول المراجعات من النواب، وعلى الأفراد أن يتقدموا بمراجعاتهم بواسطة أحد النواب أو الشيوخ.

وتشمل صلاحيات الوسيط، مراقبة مختلف المرافق العامة، وكذلك جميع أنشطة الإدارة وموظفيها.

ويتولى الوسيط التحقيق في الوقائع وتقديم المقترحات والتوصيات لتصحيح الأوضاع الشاذة والمخالفة للقوانين، وتحسين سير العمل الإداري[١].

المبحث الثالث: تنظيم ممارسة الحريات العامة

لقد سبق وأكدنا في أكثر من مجال[٢] أن الحريات العامة ليست مطلقة. وطالما يعيش الإنسان في مجتمع فعليه أن يلتزم بقواعد وأصول قانونية، تحفظ حريته بما يتلاءم مع حريات الآخرين، ويتناسب مع نظام المجتمع العام وسلامه واستقراره. إذن لا بد من ضوابط قانونية تحدد أطر الحركة في ممارسة الأفراد حرياتهم.

غير أن تنظيم ممارسة الحريات العامة لا يقع دائماً على ذات المستوى، وإنما يتغير تبعاً للظروف العادية التي يكون فيها المجتمع أو الظروف الاستثنائية.

الفقرة الأولى: نطاق ممارسة الحريات العامة في الحالات العادية.

يختلف تدخل السلطة في تنظيم الحريات تبعاً لنوع الحرية وعلاقتها بالغير من الأفراد من جهة، أو تبعاً لمدى تأثيرها على النظام العام من جهة أخرى.

ويمكننا التمييز بين نظامين لتدخل السلطة:

---

(١) راجع جاك روبير، مرجع سابق، ets، ص: ١٦٧.
- د. هيام مروة، مرجع سابق، ets، ص: ٤٣.

(٢) راجع مثلاً، مفهوم الحرية وتعريفها، نسبية الحريات العامة من دراستنا في القسم الأول.
- راجع دولة القانون في القسم الثاني.

أولاً: التنظيم العقابي أو الزجري Régime repressif يفترض هذا النوع من التنظيم أن لا تتدخل السلطة مسبقاً لممارسة الحرية، إنما تتدخل عندما يتجاوز الأفراد الحدود التي رسمها القانون لممارسة حرياتهم.

وفي هذه الحالة تفرض السلطة العقاب على فاعل الجرم بعد حدوث الفعل وتسبب الضرر.

وهكذا تترك للمواطن حرية التصرف حسب رغباته شرط أن يتحمل نتائج أعماله عندما تكون متعارضة مع القانون. وهنا لا يطلب الشخص السماح له من أي كان بممارسة حريته. ولكن استعماله الخاطيء لحقه يعرضه للعقاب أو يجبره على التعويض عن الأضرار التي سببها(١).

وتدخل ضمن هذا التنظيم، الحريات الأساسية اللصيقة بشخص الإنسان، كحريته على جسده وحياته الخاصة في منزله ومراسلاته وتنقلاته.

ثانياً: التنظيم الوقائي Régime Préventif.

يخضع فيه الأفراد للموافقة المسبقة من السلطة لممارسة حرياتهم.

وينقسم بدوره إلى نوعين:

النوع الأول: التصريح المسبق Déclaration préalable.

وهو نظام يفرض على فرد أو مجموعة، التقدم بإعلام السلطة مسبقاً بممارسة نشاط أو حرية معينة.

ويقترب هذا النظام في مضمونه من النظام العقابي، عندما تقف السلطة من الإعلام المسبق موقفاً سلبياً، يبقى عند حدود أخذ العلم به، حيث لا تستطيع السلطة بعد أخذ العلم من منع ممارسة هذه الحرية أو الحد منها، إلا عندما يترتب على ذلك إخلال بالأمن العام أو النظام العام في البلاد، كما يحدث مثلاً بالنسبة لحرية التجمع والتظاهر وحرية المسرح في لبنان.

---

(١) Voir jacques Robert, op. cit. p: 120-121.

أو أنه في الحالة الثانية تعطي السلطة إيصالاً لمقدم الطلب بقبول التصريح أو العلم والخبر.

وغالباً ما يتحول التصريح المسبق في لبنان إلى ما يشبه الترخيص المسبق لما تفرضه الإدارة من تعقيدات وإطالة في الوقت للإفراج عن التصريح.

أما في فرنسا فقد أعطى الاجتهاد الإداري الأفراد وسيلة عملية لحفظ حقهم، حين ترفض الإدارة إعطاء الإيصال بالتصريح، في أن يتقدموا بتصاريحهم بواسطة مباشر رسمي.

وقد تحول التصريح المسبق إلى ترخيص مسبق في فرنسا، في قضية الأديبة الفرنسية سيمون دي بوفوار، عندما تقدمت بطلب تصريح لتأسيس جمعية «أصدقاء الشعب»، وقد أمر وزير الداخلية برفض طلبها. ولكن كان للمجلس الدستوري موقف مهم بقرار اعتبر فيه أن إخضاع حرية تأسيس الجمعيات للرقابة الإدارية مخالف للمبادىء القانونية العامة.

النوع الثاني: الترخيص المسبق L'autorisation préalable.

وهو نظام لا يسمح فيه للأفراد بممارسة نشاط معين، إلا بعد القيام بإجراءات رسمية، وعليهم فيها استيفاء شروط ينص عليها القانون. ويعتبر هذا النوع صيغة أكثر تعقيداً من التصريح المسبق. ويخضع فيه المواطن لسلطة الإدارة الاستنسابية أحياناً بحيث تستطيع الرد بالموافقة أو الرفض على طلب الترخيص، وخاصة فيما يتعلق بالنشاطات ذات الصبغة السياسية.

ويشمل الترخيص في لبنان ممارسة معظم النشاطات الاقتصادية، الصناعية والتجارية، كإقامة المحلات المصنفة من الفئتين الأولى والثانية، التي ينتج عنها مخاطر أو أضرار صحية أو تكون مزعجة للجوار.

ويتناول الترخيص أيضاً المجالات الصحية والثقافية والإعلامية، كإنشاء المستشفيات والمدارس والجامعات ودور النشر والسينما وأماكن العرض.

وكذلك بالنسبة لإصدار الصحف والمطبوعات اليومية والدورية التي تخضع في لبنان لنظام الترخيص المسبق.

مع الإشارة هنا، إلى أن إخضاع حرية الإعلام والصحافة إلى الترخيص المسبق، والذي يترك مجالاً واسعاً لاستنساب الإدارة، يعني حداً لحرية الفكر إن لم يكن نفياً لها، وهذا يتعارض مع مبادىء الحريات العامة.

ثالثاً: المبادىء الأساسية لتدخل الإدارة في ممارسة الحريات العامة.

تخضع الإدارة في جميع أعمالها وقراراتها لمبدأ أساسي وهو المشروعية[1]، ونظراً لطبيعة الإدارة، تتمتع - كما نعلم - بسلطة استنسابية في تدخلها لتنظيم الحريات العامة لا سيما بالأمور المتعلقة بالنظام العام.

لكن حتى لا تكون هذه السلطة استنسابية مزاجية، أدخل الاجتهاد الفرنسي قواعد أساسية إضافية لتدخل الإدارة في ممارسة الحريات العامة وأهمها:

أ - قاعدة حرية الأفراد في اختيار الوسيلة المناسبة لاحترام النظام العام:

فصحيح أن للإدارة الحق في تعيين الغاية من نشاطاتها وتحديد ماهية الاضطراب الذي يجب على الأفراد تفادي وقوعه. ولكن ليس للإدارة أن تفرض عليهم وسيلة خاصة لتفادي هذا الضرر. فيمكن لها مثلاً أن تفرض على المحلات العامة اتخاذ احتياطات ضد الحريق، ولكن ليس لها أن تفرض أجهزة ذات علامة تجارية خاصة[2].

ب - قاعدة ضرورة التدخل:

وهذه القاعدة تفرض على السلطة العامة أن لا تتدخل في الحد من ممارسة الأفراد لحرياتهم إلا إذا اقتضت الضرورة بذلك لحماية النظام العام بعناصره الثلاثة، السكينة العامة، والسلامة العامة والصحة العامة.

ج - قاعدة التناسب:

وتعني التناسب في حجم التدخل من قبل السلطة ومقدار المساس بالحرية مع جسامة الخطر الذي يتهدد النظام العام من ممارسة هذه الحرية.

---

(١) راجع مبدأ المشروعية، القسم الثاني من دراستنا.
(٢) راجع ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ١٧٨.

وعليه، عندما يكون الخطر بسيطاً وتافهاً فليس للسلطة أن تلغي الحرية من أجل تلافيه.

أما إذا كان الخطر جسيماً، كان للسلطة أن تحد من الحرية بقدر أكبر.

وتقدير جسامة الخطر يختلف تبعاً لنوع الحرية، وتبعاً للظروف الموجودة فيه.

الفقرة الثانية: نطاق ممارسة الحريات العامة في الظروف الاستثنائية.

تعني الظروف الاستثنائية، حالة غير طبيعية تتعرض لها البلاد، وتهدد أمنها القومي أو الاجتماعي، وتقتضي وسائل مادية وإجراءات قانونية تتناسب مع الظروف الجديدة. وإذا كان من البديهي، أن للسلطات العامة الحق وعليها واجب احترام مجموعة القواعد القانونية في الحالات العادية. فإنه في إطار الظروف الاستثنائية تصبح هذه القواعد القانونية غير ملائمة، وتحاول السلطة أن تتحرر منها قدر المستطاع وتحمل صلاحيات واسعة وامتيازات خاصة. نحن إذن أمام واقع جديد من المعادلة، بين النظام العام وحقوق المواطنين، بحيث نلاحظ تبادلاً لمواقع الأطراف فيها. فالحرية تكون القاعدة في الحالات العادية والحد منها هو الاستثناء، وتصبح القاعدة هي حفظ الأمن في الظروف الاستثنائية والحرية هي الاستثناء.

ولهذا يعتبر الاجتهاد الإداري، أن القرارات غير الشرعية في الحالات العادية تصبح شرعية في الحالات الاستثنائية، وذلك لحماية الأمن ولضمان استمرارية المرافق العامة. وهذا الاجتهاد أراد أن يعطي السلطة العامة وسائل كافية لمواجهة الظروف الدقيقة والصعبة. مع الإشارة إلى أنه يعود إلى مجلس الدولة الفرنسي أساس نظرية الظروف الاستثنائية، ويعتبر مصدر هذه الفكرة[1].

هذا وقد سمحت ثورة ١٩٥٨ في لبنان لمجلس الشورى أن يتعرض لنظرية

---

(١) راجع أطروحتنا، ١٩٨٧، مرجع سابق، فصل الظروف الاستثنائية، ص: ٢٥٣.

الظروف الاستثنائية، بقرار يعتبر فيه الاجتهاد أنه في حال حدوث ظروف استثنائية تتحرر السلطة من وجوب احترام الأصول الجوهرية التي تنص عليها القوانين والأنظمة، وحتى وجوب احترام الحريات العامة التي يكرسها القانون(١).

وتجيز هذه الظروف للسلطة اتخاذ التدابير الكفيلة بمواجهتها والتي تفرضها المصلحة العامة والأمن العام وإن جاءت هذه التدابير مخالفة للقوانين المرعية كالحد من الحرية الشخصية، أو الملكية الفردية أو عدم احترام حرية التجارة، شرط أن تكون هذه التدابير محصورة بالظرف الذي أملاها وضمن إطار مواجهته(٢).

ولكن الظروف الاستثنائية لا تخرج عن مبدأ المشروعية، بحيث تمتد وتتوسع قواعد الشرعية العادية بمقياس يسهل مهمة السلطة في ظروف مماثلة.

وعليه فإن هذه الظروف تحدد مهام السلطة بالقيام بواجباتها العامة، لأن هذه السلطة مجبرة طبيعياً بحماية الأمن العام وتأمين استمرارية المرافق العامة.

من هذا المنظار، إذا تبين للسلطة أن ظروفاً تعيق مسيرتها الطبيعية في أداء واجباتها، عليها أن تتجاوز الصعوبات وتعدل قواعد الشرعية العادية وتوسعها بشكل يسمح لها القيام بنشاطها ضمن هذه الظروف.

ونتساءل، إلى أي مدى تستطيع السلطة أن تتحرر من احترام المبادىء المنصوص عليها في القوانين والأنظمة لا سيما وأن السلطة تقوم بواجباتها حتى في هذه الظروف.

نعتقد أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار طبيعة السلطة بذاتها، يعني إذا كانت السلطة تتصرف «كموظف مناسب» «Fonctionnaire convenable» على حد تعبير

---

(١) قرار رقم ١٢٢٧ سنة ١٩٦٣، ليباريديان على الدولة المجموعة الإدارية، ١٩٦٤، ص: ٤٦.

(٢) قرار رقم ١٠، ١٩٦٧/١/٢٧ (زكور)، المجموعة الإدارية، ١٩٦٧، ص: ١٢٠.

أوتوماير Otto Mayer، حيث تكون الغاية هي حقيقة، تحقيق الصالح العام وتطبيق العدالة[١].

ونستطيع القول أن ليس هناك من تعارض بين التدابير المأخوذة من قبل السلطة في الظروف الاستثنائية والمبادىء المنصوص عليها في القوانين والأنظمة، لأن هذه التدابير ليست سوى عملية متممة ومكملة للقوانين والأنظمة المطبقة في الحالات العادية. بالإضافة، إلى أنه إذا كانت هذه القوانين والأنظمة العادية ليست كافية للمرحلة غير العادية فإنها لا تنسلخ عنها نهائياً. لأن السلطة في الحالتين، العادية والاستثنائية، لا تخرج عن قواعد وإطار القانون. وهي في الحالة الأولى تستعمل المشروعية العادية وفي الحالة الثانية المشروعية الموسعة أو الاستثنائية[٢].

وهكذا إذا اعتبرنا أن توسع صلاحيات السلطة يحد من حريات المواطنين (على المدى القريب) أي بصورة مؤقتة، فإن هذا التوسع بالصلاحيات يصب في خانة الحريات على المدى البعيد، لأن السلطة تحد من الحريات بهدف صيانتها لا بهدف القضاء عليها.

ولكن بعض الفقه يحذر من مخاطر الصلاحيات الاستثنائية للسلطة خاصة عندما تأخذ السلطة من توسيع صلاحياتها ذريعة تبرر فيها أعمالها العدوانية[٣].

ونحن ننضم إلى هذا الرأي، ولكن نعود لندخل في حلقة مفرغة لا سيما وأننا نكون أمام موقف متميز للسلطة في علاقتها بالأفراد. ولا بد أن نثير دائماً «النية الحسنة للسلطة».

ومن الطبيعي أن تحقيق الصالح العام الذي يعتبر فوق كل مصلحة خاصة ويسمو عليها لا يختلف في الحقيقة عنها. وبهذا المعنى أليس القانون هو فردياً بذاته واجتماعياً بممارسته؟ كما يقول جورج بيردو[٤].

---

(١) أنظر أطروحتنا، مرجع سابق، ص: ٢٥٥.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٦.
(٣) راجع أطروحتنا، مرجع سابق.
(٤) G. Burdeau, les libertés publiques, 1961, p: 78.

والبعض يقارب بين توسيع السلطة لصلاحياتها والغايات التي تهدف إليها، ويربط هذا المبدأ مع مبدأ الغاية تبرر الوسيلة[1].

ولكن من المهم أن نلاحظ هنا أن الديمقراطية الليبرالية لا تنفي مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وهي تكتفي بملاءمتها مع مبدأ «اقتصاد الوسائل»، حيث أن الغاية لا تبرر كل الوسائل، لكن فقط، تلك الضرورية لتحقيقها[2].

في كل حال، إذا كان من الصعب تحديد مفهوم الظروف الاستثنائية، فإنه من الصعب أيضاً إعطاء تعريف دقيق لها. أما اجتهاد مجلس الشورى اللبناني فقد حدد شروطها قائلاً: «ولكي تتوفر الظروف الاستثنائية يجب:

أولاً: أن تكون الظروف استثنائية حقاً.

ثانياً: أن تكون المصلحة العامة قد أملت اتخاذ التدابير المشكو منها.

ثالثاً: أن تكون الإدارة مضطرة لاتخاذ هذا التدبير توصلاً للهدف المقصود»[3].

ولا نستطيع غالباً عرض لائحة بمعطيات نهائية لهذه الظروف، لأنها لا تتحدد فقط بحالة الحرب، أو باضطرابات جسيمة وخطيرة تهدد البلاد أو بكارثة إقتصادية أو طبيعية.

إنما يوجد حالات في أوقات السلم تعتبر خاصة وغير عادية تبرر الصلاحيات الاستثنائية.

وهكذا فالتدبير الاستثنائي يجب أن يتناسب مع الواقع الاستثنائي، وبهذا المعنى، نشاط السلطة يجب أن لا يمتد أبعد من متطلبات الظروف القائمة.

هذا وتميز القوانين الفرنسية بين ثلاث حالات من الظروف الاستثنائية هي

---

(١) Latournerie, in libre jubilaire du C.E.F, p: 177.

(٢) L. Nizard, voir notre thèse, p: 257.

(٣) اجتهاد القضاء الإداري، ١٩٨١، الأعمال الإدارية، ص: ٤٨.

حالة الحصار، الظروف المماثلة لحالة الحرب وحالة الطوارىء. بالإضافة إلى صلاحيات رئيس الجمهورية بموجب المادة ١٦ من دستور سنة ١٩٥٨[1].

١ ـ حالة الحصار Etat de siège، والتي نصت عليها قوانين ١٨٤٩ و١٨٧٨، وتعلن بمرسوم يتخذ في مجلس الوزراء. وتتطلب موافقة البرلمان إذا امتدت حالة الحصار لأكثر من إثني عشر يوماً.

وتؤدي حالة الحصار إلى نتائج أساسية:

أ ـ حلول السلطة العسكرية محل السلطة المدنية في ممارسة صلاحيات البوليس.

ب ـ اتساع صلاحيات السلطة العسكرية حيث يكون من حقها تفتيش بيوت المواطنين ليلاً ونهاراً، وإبعاد المحكومين سابقاً والأشخاص غير المقيمين في المناطق الخاضعة لحالة الحصار، وفرض تسليم الأسلحة والذخائر ومنع المنشورات والاجتماعات المخلة بالنظام.

ج ـ توسيع صلاحية المحاكم العسكرية وشمولها الموقوفين بجرائم ضد أمن الدولة والنظام العام[2].

٢ ـ حالة الحرب ويحددها قانون ١٩٣٨ بتوجيه جميع النشاطات نحو الدفاع الوطني.

وتطبيق هذه الحالة يؤدي إلى اختصار الحريات العامة وتحديدها من قبل السلطة العسكرية، التي لها الحق باستدعاء جميع الفرنسيين الذين تفوق أعمارهم الثمانية عشر عاماً للخدمة المدنية، تعليق ممارسة حق الإضراب، مصادرة المصانع، توقيف الاستيراد والتصدير والنقل وغيرها، كل ذلك لمواجهة الأخطار المحدقة بالبلاد.

٣ ـ حالة الطوارىء L'état d'urgence، وقد نصت عليها قوانين ١٩٥٥

---

(١) راجع جاك روبير، مرجع سابق، ets، ص: ١٣١.

(٢) المرجع السابق.

ـ د. هيام مروة، المرجع السابق، ص: ٤٩.

و١٩٥٨، بأنه يمكن إعلان حالة الطوارىء في جزء أو كل الأراضي الوطنية الفرنسية، سواء بسبب خطر محدق ناجم عن انتهاكات خطيرة للنظام العام أو بسبب الكوارث العامة.

وتعلن حالة الطوارىء بمرسوم يتخذ في مجلس الوزراء، وتوجب موافقة البرلمان إذا امتدت لأكثر من إثني عشر يوماً.

وتتمتع السلطة أثناء حالة الطوارىء بصلاحيات بوليس واسعة. فيحق للمحافظين منع تنقل الأشخاص والسيارات، ومنع الأشخاص من الإقامة في مناطق معينة، إغلاق صالات العرض وحانات الشرب ومنع التجمعات.

كما يتمتع وزير الداخلية، بصلاحيات واسعة تخوله فرض الإقامة الجبرية على الأشخاص الذين يقومون بنشاط يهدد الأمن العام، وممارسة التفتيش ليلاً ونهاراً، ومراقبة كل المنشورات والصحافة والإذاعة والسينما والمسرح.

أما في لبنان فتظهر الظروف الاستثنائية عن طريق حالة الطوارىء وإعلان المنطقة العسكرية.

وقد نظمها المرسوم الاشتراعي رقم ٥٢ الصادر في ٥ آب ١٩٦٧ وجاء في المادة الأولى منه، أن حالة الطوارىء تعلن في حالة خطر داهم، ناجم عن حرب خارجية، أو ثورة مسلحة، أو أعمال أو اضطرابات تهدد النظام والأمن العام، أو عند وقوع أحداث تأخذ طابع الكارثة. وحسب المادة ٢، تعلن حالة الطوارىء والمنطقة العسكرية بمرسوم يتخذ في مجلس الوزراء، وعلى مجلس النواب الاجتماع خلال مهلة ثمانية أيام للنظر بهذه التدابير حتى وإن لم يكن في دور الانعقاد.

وفور إعلان حالة الطوارىء حسب المادة ٣ من المرسوم نفسه، تتولى السلطة العسكرية صلاحية المحافظة على الأمن وتوضع بتصرفها جميع القوى المسلحة.

ولهذه السلطة الحق بتفتيش المنازل ليلاً نهاراً، مصادرة الذخائر والأسلحة،

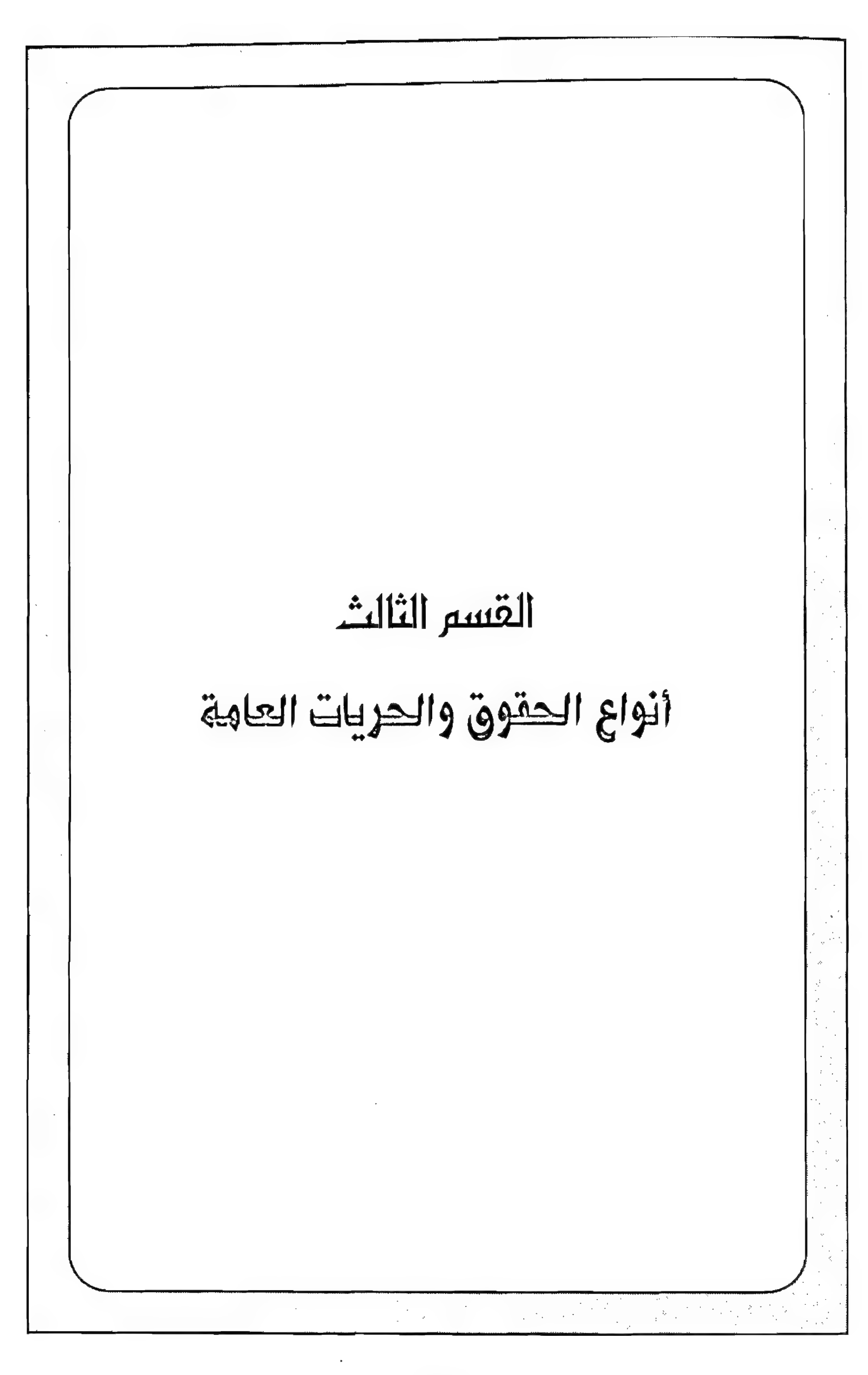
توقيف الأشخاص المشبوهين وإبعادهم، وفرض الإقامة الجبرية على الذين يشكلون خطراً على الأمن العام في البلاد، منع الاجتماعات العامة وإقفال أماكن التجمعات من ملاه ومسارح وسينما وغيرها. وفرض الرقابة على المطبوعات والمنشورات والصحف ووسائل الإعلام. وتحال إلى المحاكم العسكرية الدعاوى المتعلقة بمخالفة أوامر السلطة العسكرية بموجب تدابير حالة الطوارىء، وكذلك الجرائم الواقعة على أمن الدولة والمخلّة بالنظام العام[1].

وقد نص المرسوم الاشتراعي رقم ١٠٢ تاريخ ١٦ـ ٩ـ ١٩٨٣ على حالتي التأهب الجزئي أو الكلي، والتعبئة العامة أو الجزئية، وتعلنان بمراسيم تتخذ في مجلس الوزراء.

وكذلك نص المرسوم الاشتراعي رقم ١ سنة ١٩٩٤ على إجازة تكليف الجيش بالمحافظة على الأمن في المناطق التي تتعرض لأعمال ضارة بسلامتها. ومنح قائد الجيش صلاحيات اتخاذ تدابير كفيلة بالمحافظة على الأمن وتحال إلى المحاكم العسكرية كل الأعمال المخّلة بالنظام.

---

(١) راجع د. هيام مروة، مرجع سابق، ص: ٥١.



القسم الثالث

أنواع الحقوق والحريات العامة

تمهيد

أولاً: الحقوق والحريات العامة في الدستور اللبناني.

لكل مجتمع سياسي منظم دستور يتضمن أحكاماً واضحة تكفل حقوق الأفراد وحرياتهم الأساسية، وتشتمل على القيود التي يجب على الدولة والمواطنين الالتزام بها، والحدود التي لا يجوز للدولة أن تتجاوزها في ممارسة صلاحياتها.

وتوصف الدولة بدولة القانون بقدر اعتبارها دولة دستورية، أو دولة مقيدة بأحكام الدستور. حيث أن الدستور يمثل «الوثيقة الأسمى»، وهو القانون الأعلى للدولة وعلى أساسه تتدرج مختلف القواعد القانونية تبعاً لمبدأ المشروعية.

ونظراً لمبدأ سمو الدستور وسيادته وتفوقه، فإن ما يأتي في بنوده يعتبر من المبادىء الأساسية التي تقاس عليها بقية المبادىء والحقوق.

وقد كفل الدستور اللبناني الحرية الفردية كمبدأ عام لجميع اللبنانيين، ونص الدستور القديم الصادر في ٢٣/٥/١٩٢٦ على احترام مجموعة من الحقوق والحريات والتي حددها في الفصل الثاني من الباب الأول، تحت عنوان «في اللبنانيين وحقوقهم وواجباتهم».

ولا بد من الإشارة إلى أن التعديل الدستوري الجديد لسنة ١٩٩٠ لم يتعرض للمواد الخاصة بالحقوق والحريات الواردة في الدستور القديم، إذ أبقى عليها دون تعديل.

ومن المفيد أن نذكر بهذا الخصوص بعض البنود من المقدمة التي أضافها التعديل الدستوري الجديد وأهمها:

الفقرة (ج)، وتنص على أن لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية، تقوم على

احترام الحريات العامة، وفي طليعتها حرية الرأي والمعتقد، وعلى العدالة الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين دون تمايز أو تفضيل.

الفقرة (و)، تنص على أن النظام الاقتصادي حر يكفل المبادرة الفردية والملكية الخاصة.

الفقرة (ح)، تنص على «أن إلغاء الطائفية السياسية هدف وطني أساسي يقتضي العمل على تحقيقه وفق خطة مرحلية».

- والفقرة (ط) تنص على أن «أرض لبنان أرض واحدة لكل اللبنانيين. فلكل لبناني الحق في الإقامة على أي جزء منها والتمتع به في ظل سيادة القانون».

وإذا نظرنا إلى مواد الدستور المتعلقة بالحقوق والحريات يتبين لنا أنها تتضمن الأنواع التالية:

١ - مبدأ المساواة[١]:

يظهر هذا المبدأ في المادتين (٧) و (١٢)، فالمادة السابعة تنص على أن «كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دونما فرق بينهم».

وجاء في المادة الثانية عشرة أن «لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة حسب الشروط التي ينص عليها القانون».

إلا أننا لنتبين مدى جدية هاتين المادتين لا بد من مقاربتهما مع المادة ٩٥ من الدستور نفسه[٢] التي تنص بأن يقوم مجلس النواب المنتخب على أساس المناصفة بين المسلمين والمسيحيين باتخاذ الإجراءات الملائمة لتحقيق إلغاء

---

(١) راجع مبدأ المساواة، في القسم الثاني من دراستنا، ضمن فصل الضمانات الاجتماعية.
(٢) المادة ٩٥ المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في ٢١/٩/١٩٩٠.

الطائفية السياسية وفق خطة مرحلية، وحتى تنفيذ تلك الخطة، أي في المرحلة الانتقالية:

أ - تمثل الطوائف بصورة عادلة في تشكيل الوزارة.

ب - تلغى قاعدة التمثيل الطائفي ويعتمد الاختصاص والكفاءة في الوظائف العامة والقضاء والمؤسسات العسكرية والأمنية والمؤسسات العامة والمختلطة وفقاً لمقتضيات الوفاق الوطني. باستثناء وظائف الفئة الأولى فيها وفي ما يعادل الفئة الأولى. وتكون هذه الوظائف مناصفة بين المسيحيين والمسلمين دون تخصيص أية وظيفة لأية طائفة مع التقيد بمبدأي الاختصاص والكفاءة».

من دراسة المادة ٩٥ يبرز التناقض الواضح بينها وبين المادتين السابعة والثانية عشرة، حيث نصطدم بالواقع الطائفي الذي ينزع عن المساواة أمام القانون وأمام الوظائف العامة صفتها الحقيقية ويجعلها مجرد حق داخل نطاق الطائفة، بحيث يتمتع بها أبناء كل طائفة، في حدود طائفته[١].

وهذا يعني فرز المواطنين والتمييز بينهم على أساس طوائفهم ومذاهبهم بدل المساواة القائمة على الاختصاص والكفاءة.

وإذا كانت المادة ٩٥ المعدلة لسنة ١٩٩٠ قد قامت بإلغاء قاعدة التمثيل الطائفي في الوظائف العامة في جميع المرافق كما كان معمولاً به في نفس المادة من الدستور القديم، باستثناء وظائف الفئة الأولى، إلا أن الممارسة العملية تبين أن الأساس الطائفي يسود ميدان الوظائف العامة حيث توزع الوظائف من أكبرها إلى أصغرها بين الطوائف المختلفة سواء بالنسبة للتعيين أو الترقية. ونرى ذلك حتى في ميادين التعليم والتربية والقضاء رغم ما يجب أن تتسم به هذه الميادين من حيدة ونزاهة وبعد عن الطائفية.

وقد نال الواقع الطائفي من المساواة السياسية حيث نصت الفقرة (أ) من المادة ٩٥، على أن تمثل الطوائف بصورة عادلة في تشكيل الوزارة. ويحمل هذا

---

(١) راجع د. محسن خليل، الطائفية والنظام الدستوري في لبنان، الدار الجامعية، ١٩٩٢، ص: ١١٤.

النص تناقضاً في ذاته، لأن التمثيل الطائفي يتناقض مع مبدأ الديمقراطية ويتنافى مع العدالة.

وكذلك فيما يتعلق بتوزيع المقاعد النيابية، فإنه يتم بصورة لا تتلاءم مع مبدأ المساواة. فقانون الانتخاب نص على توزيع مقاعد المجلس النيابي على الطوائف المختلفة بنسب معينة متفاوتة، واقتصر الترشيح في الدوائر الانتخابية على المنتمين للطوائف المحددة لكل دائرة، بحيث يستحيل على غير المنتمين لهذه الطوائف الترشح فيها. ولا جدال أن تقييد الترشيح بالقيد الطائفي يتنافى ومبدأ حرية الترشيح لعضوية المجلس النيابي ويتنافى بالتالي ومبدأ المساواة بين الأفراد[1].

ناهيك، أن واقع الحياة السياسية في لبنان ـ القائم على وضع طائفي أيضاً ـ فرض الأخذ إلى جانب الدستور، ببعض المبادىء والقواعد وأساليب الحكم التي راحت تتحول مع الزمن إلى أعراف دستورية[2]. فتوزعت على أثرها الرئاسات الأولى الثلاث في البلاد (رئاسة الجمهورية، رئاسة المجلس النيابي ورئاسة مجلس الوزراء) على الطوائف الثلاث الكبرى، مما يتناقض أيضاً ومبدأ المساواة.

ونعتقد أنه مهما اختلفت التبريرات وتضاربت الآراء، فالمساواة الحقيقية بين الأفراد لا تتحقق إلا بعد إلغاء الطائفية السياسية، إذ عندها فقط، تصبح الجدارة في ظل تكافؤ الفرص هي المعيار الوحيد للتمييز بين مواطن وآخر[3].

٢ ـ الحرية الشخصية:

وتبرز في المادة الثامنة من الدستور حيث تنص على أن «الحرية الشخصية مصونة وفي حمى القانون، ولا يمكن أن يقبض على أحد أو يحبس أو يوقف إلا وفاقاً لأحكام القانون، ولا يمكن تحديد جرم أو تعيين عقوبة إلا بمقتضى القانون.

---

(١) راجع المرجع السابق، ص: ١١٦.
(٢) راجع هناء صوفي عبد الحي، النظام السياسي والدستوري في لبنان، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ٤٢.
(٣) أنظر المرجع السابق، ص: ٥٢.

وتأخذ الحرية الشخصية في هذه المادة مفهوم الأمن الشخصي وحمايته ضد تجاوزات السلطة، وتكرس مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات.

كما تظهر الحرية الشخصية في المادة ١٤ من الدستور التي تنص على أن «للمنزل حرمة ولا يسوغ لأحد الدخول إليه إلا في الأحوال والطرق المبينة في القانون»[1].

٣ ـ الحريات الفكرية:

وتشمل حرية الاعتقاد وحرية إقامة الشعائر الدينية، (المادة ٩ من الدستور) وجاء فيها: «حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام، وهي تضمن أيضاً للآهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

- حرية التعليم (المادة ١٠ من الدستور) وتنص على أن «التعليم حر ما لم يخل بالنظام العام أو ينافي الآداب، أو يتعرض لكرامة أحد الأديان أو المذاهب، ولا يمكن أن تمس حقوق الطوائف من جهة إنشاء مدارسها الخاصة، على أن تسير في ذلك وفاقاً للأنظمة العامة التي تصدرها الدولة في شأن المعارف العمومية.
- حرية إبداء الرأي ونجدها في الشق الأول من المادة ١٣، (حرية إبداء الرأي قولاً وكتابة وحرية الطباعة).

٤ ـ الحريات الاجتماعية:

وقد ورد ذكرها في الشق الثاني من المادة ١٣ «... وحرية الاجتماع، وحرية تأليف الجمعيات كلها مكفولة ضمن دائرة القانون».

٥ ـ حق الملكية:

(المادة ١٥ من الدستور) والتي تنص على أن (الملكية في حمى القانون فلا

---

(١) ستتعرض بالتفصيل لأنواع الحريات في الفصول اللاحقة.

يجوز أن ينزع عن أحد ملكه إلا لأسباب المنفعة العامة في الأحوال المنصوص عليها في القانون وبعد تعويضه عنه تعويضاً عادلاً).

بعد استعراضنا للمواد الواردة في الدستور اللبناني الخاصة بالحقوق والحريات العامة، نجد أنها تتطابق مع تعاليم المذهب الفردي ويصح عليها الوصف التقليدي. وهي مستوحاة أساساً من نظام الجمهورية الثالثة في فرنسا الذي استقى مبادئه في هذا الخصوص من شرعة حقوق الإنسان والمواطن لعام ١٧٨٩.

وهكذا يكون المشترع الدستوري اللبناني قد وقف من هذه الحقوق والحريات موقفاً سلبياً، واقتصرت وظيفة الدولة في مجرد تقريرها واحترامها والمحافظة عليها دون أن تعمل على تقرير الحقوق الاجتماعية التي تكفلها للأفراد ويقتضيها التطور العلمي والاقتصادي والاجتماعي الذي يشهده العالم باستمرار.

ونرى، أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف التي نشأ فيها الدستور القديم، فإن هذا التبرير ينتفي عند وضع التعديل الجديد للدستور سنة ١٩٩٠. والذي لم يعمل على مجاراة التطورات التي تضمن بعض الحقوق الاجتماعية للأفراد. بل اكتفى بالإشارة فقط ضمن ما أورده في هذا الخصوص في الفقرة (ج) من مقدمة الدستور إلى أن لبنان جمهورية ديمقراطية، تقوم على احترام الحريات العامة... وعلى العدالة الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين. وهذا يعني أن التعديل الجديد قد قرر مجرد مبدأ العدالة الاجتماعية دون أدنى تفصيل للحريات والحقوق الاجتماعية والأساليب الكفيلة بتأمينها.

ويمكن القول في هذا المجال «أن إيراد مبدأ العدالة الاجتماعية دون تفصيل، عبارة عن قاعدة توجيهية منهجية، فهي قاعدة غير محددة النصوص، ولا تنتمي بذاتها إلى أحكام القانون الوضعي، تصور روح وضمير الجماعة، وتوضح معالم وأهداف النظام الذي يجب أن يسود في المجتمع.

لذلك فإن القاعدة التوجيهية المنهجية تتجرد من صفة الإلزام الفوري الحال. فهي تنتظر تدخل المشرع كي يضع القاعدة موضع التطبيق فيما يصدره من تشريعات»[(١)].

---

(١) محسن خليل، الطائفية والنظام الدستوري في لبنان، مرجع سابق، ص: ١١٣.

وإذا كان الدستور اللبناني قد نص على مجموعة من الحريات والحقوق دون غيرها، فهذا لا يعني أن بقية الحريات غير موجودة وغير معترف بها.

والدستور كما نعلم يشمل المبادىء العامة الأساسية، أما القواعد التفصيلية فإنه يتركها للمشترع في قوانينه العادية لتتلاءم مع الظروف المختلفة والتطورات.

لذلك نرى، أن التشريعات العادية اهتمت بتقرير الحقوق والحريات ووضعت ضوابط حمايتها، كما أنها كفلت للأفراد بعض الحقوق الاجتماعية - الاقتصادية الملحة في أيامنا هذه. ولكن نعتقد، أن هذه الحقوق الاجتماعية غير كافية، ويبقى الكثير منها غير متوفر وضماناتها غير موجودة.

ثانياً: تصنيف الحقوق والحريات العامة.

إن مضمون الحقوق والحريات العامة شديد التنوع، وبقدر ما تنوعت الحقوق والحريات، بقدر ما تعددت تقسيمات الفقهاء لها وتباينت.

وذلك يعود لطبيعة الحرية وما تخلقها من إشكالية[1]، فكيف إذا كنا أمام عدد يصعب إحصاؤه من الحقوق والحريات المتداخلة مع بعضها البعض.

وقد درجت العادة أن يتناول الدارسون للحقوق والحريات التي لا تشكل موضوعاً خاصاً لأي علم قانوني آخر.

ونرى أنه من المستحيل إجراء تصنيف واحد أو نهائي للحريات «فليس ثمة من تصنيف مقبول بالإجماع وسبب ذلك هو عدم وجود اتفاق جذري حول مفهوم الحرية، وأيضاً وجود بعض الصحة في كل تصنيف مطروح. والحرية، بمعنى إمكانية القيام بكل ما لا يسيء إلى الآخرين، لا يمكن تجزئتها. كما أنه من الصعب جداً عدم الاعتراف إلا ببعض الحريات»[2].

---

(١) راجع موضوع إشكالية الحرية في القسم الأول من دراستنا هذه.

(٢) راجع جان مورانج، الحريات العامة، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ١، ١٩٨٩، ص: ٦٤.

لذلك نعتقد أن أي تصنيف، تبقى له صفة نسبية، وعليه سنعرض لأهم التصنيفات التي ذكرها بعض رجال الفقه لهذه الحقوق والحريات.

أ ـ تصنيف العميد موريس هوريو:

يميز هوريو بين ثلاثة أنواع من الحقوق والحريات:

ـ **النوع الأول**: الحريات اللصيقة بشخص الإنسان، وتشمل الحرية الفردية، الحرية العائلية، حرية المسكن وحرية العمل.

ـ **النوع الثاني**: ويتمثل في الحريات الروحية أو المعنوية، وتتضمن حرية الدين والعقيدة، حرية التعليم والصحافة والاجتماع.

ـ **أما النوع الثالث**.. فيتجسد بالحريات الاجتماعية والاقتصادية والنقابية وتكوين الجمعيات[١].

ب ـ تصنيف العميد دوغي Duguit:

يقسم دوغي الحريات إلى قسمين رئيسيين:

ـ يتناول القسم الأول الحريات السلبية، التي لا تتطلب من الدولة سوى التدخل السلبي أي الامتناع عن الاقتراب منها إلا لحمايتها وتسمى الحريات التقليدية.

ـ ويشمل القسم الثاني الحريات الإيجابية التي تتطلب تدخلاً إيجابياً من الدولة بتقديم الخدمات للأفراد وتأمين ممارستها كالطبابة والاستشفاء والتعليم.

ج ـ تقسيم ايسمان Esmein:

ويقسم ايسمان الحريات العامة إلى فرعين:

١ ـ الحريات المرتبطة بالمصالح المادية للأفراد Libertés à contenu matériel كالحرية البدنية والأمن الشخصي والتنقل والمسكن والمراسلات والملكية والتجارة والصناعة.

---

(١) Maurice Hauriou, précis de droit constitutionnel, 3ème éd. Paris, 1929, p: 650 et s.

٢ ـ الحريات ذات المضمون المعنوي Libertés à contenu spirituel كالعقيدة والعبادة وحرية الصحافة والإجتماع والثقافة والتعليم.

د ـ تقسيم جورج بيردو:

قسم بيردو الحريات إلى أربع مجموعات:

١ ـ الحريات البدنية، وتتضمن حرية التنقل وحق الأمن وحرية الحياة الخاصة ومنها حرمة المنزل والمراسلات.

٢ ـ الحريات الجماعية، Libertés des groupes، وتشمل الجمعيات وحرية الاجتماع وحرية التظاهر.

٣ ـ الحريات الفكرية Libertés de la pensée، وهي حرية الرأي والصحافة والمسرح والسينما والإذاعة والتليفزيون والحرية الدينية والعقائدية وحرية التعليم.

٤ ـ الحريات الاجتماعية والاقتصادية، وتشمل العمل والملكية وحرية التجارة والصناعة.

هذا ونقع على تصنيفات أخرى لا سبيل إلى ذكرها هنا، غير أننا سنعتمد التصنيف السائد بين الفقهاء في الوقت الحاضر والذي يقسم الحقوق والحريات العامة إلى أربع فئات، ويقترب إلى حد كبير من تقسيم جورج بيردو:

١ ـ الحريات البدنية، وهي حق الحياة والسلامة الجسدية والأمن الشخصي، حرية التنقل، حرية المنزل، المراسلات، وحرية الحياة الخاصة.

٢ ـ الحريات الفكرية، وتشمل حرية الرأي والتعبير والدين والعقيدة والتعليم وحرية الإعلام من صحافة ومسرح وسينما.

٣ ـ الحريات الاجتماعية وتشمل حرية التجمع والتظاهر وتكوين الجمعيات.

٤ ـ الحريات الاقتصادية وهي حرية التجارة، الصناعة، العمل، والملكية.



الفصل الأول

الحريات البدنية

ويدخل ضمن هذا النوع، الحريات الأساسية المتعلقة بكيان الشخص وسلامته وحياته وما يتفرع عنها.

وتتعدد مظاهر هذه الحقوق والحريات وتتشعب، لذلك سنعمد إلى دراسة أبرز موضوعاتها من خلال النقاط التالية:

المبحث الأول: الحق في الحياة والسلامة الجسدية.

المبحث الثاني: الحق في الأمن الشخصي.

المبحث الثالث: حرية الحياة الخاصة.

المبحث الرابع: حرية المنزل.

المبحث الخامس: حرية التنقل.

المبحث الأول: الحق في الحياة والسلامة الجسدية

الفقرة الأولى: الحق في الحياة.

الحق في الحياة هو أسمى الحقوق الإنسانية على الإطلاق، فهو الحق الطبيعي الأول للإنسان، والشرط البديهي والأساسي للتمتع بسائر الحقوق، إذ لا يمكن التفكير في ممارسة أي حق آخر دون ضمان هذا الحق.

وهو حق البقاء أو الوجود المتأصل في الإنسان، وحمايته تعني حماية للجنس البشري من الفناء، وبه استمرارية الحياة وبقاء النوع الإنساني.

ويعتبر أيضاً من أبسط مقومات الوجود التي نصت عليها الشرائع السماوية والقوانين الوضعية والأعراف ـ وإهدار هذا الحق هو انتهاك لقانون الطبيعة وهلاك لبني البشر. وتطور حق الحياة مع تعاقب العصور، ففي الحضارات القديمة[1]، كانت للحاكم السلطة المطلقة على أبناء رعيته، يستعبدهم كيفما يشاء، ويقتل منهم من يشاء.

وكان الزوج يملك حق الحياة والموت على زوجته وأولاده وعبيده، وقد شهد العصر الجاهلي عادة سيئة وهي ما يعرف «بوأد البنات»، أي دفن البنات عند ولادتهن وهن أحياء. وجاءت الديانة المسيحية واحترمت حق الحياة وجعلته في مرتبة رفيعة. ووقف منه الإسلام موقفاً متشدداً، واعتبره حق كل إنسان في الوجود، وحث على احترام روح الإنسان وجسده باعتباره كائناً حياً.

فمنع الإسلام قتل الغير بدون حق ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾[2].

وجعل حماية روح أي إنسان تعادل حماية أرواح النوع الإنساني بأسره، واعتبر قتل أي إنسان قتلاً للإنسانية جمعاء، ويظهر ذلك في الآية الكريمة ﴿ **من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً** ﴾[3].

ويتمتع بهذا الحق جميع الناس من دون تمييز، ﴿ **ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق. نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأً كبيراً** ﴾[4]، ﴿ **وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنبٍ قتلت** ﴾[5]،

إذن يأتي حق الحياة في مقدمة حقوق الإنسان، ونرى بأن معظم الإعلانات العالمية والمواثيق قد ركزت عليه وأولته اهتماماً خاصاً، موكلة مهمة حمايته إلى القانون.

---

(١) راجع القسم الأول من دراستنا، الحضارات القديمة.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣٢.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٣١.

(٥) سورة التكوير، الآية: ٨ـ٩.

فقد جاء في المادة السادسة من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية في الفقرة الأولى أنه «لكل إنسان الحق الطبيعي في الحياة، ويحمي القانون هذا الحق. ولا يجوز حرمان أي شخص من حياته بشكل تعسفي».

وأكدت هذه المادة في فقرتها الثالثة على محاربة جريمة إبادة الجنس البشري، كونها تشكل انتهاكاً للحق في الحياة، سواء كانت أسبابها الحروب واستعمال الأسلحة النووية، أو استخدام أسلوب الإبادة الجماعية لأسباب دينية أو عرقية أو عنصرية، «ليس في هذه المادة، إذا كان حرمان الحياة يشكل إبادة الجنس، ما يخول أية دولة طرف في الاتفاقية الحالية التحلل بأي حال من التزام تفرضه نصوص الاتفاق الخاص بالوقاية من جريمة إبادة الجنس والعقاب عليها».

وكذلك أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة في التاسع من كانون الأول ١٩٤٨ إتفاقية بشأن منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها.

كما أقر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة الأولى منه على أن «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه».

ويستتبع حق الحياة كحق أساسي في الوجود، الحق في حياة كريمة وجديرة بالاحترام وعلى أن يتمتع بها كل إنسان.

وهذا ما تحاول التشريعات الحديثة الأخذ به، والذي يطال كل أشكال الاستلاب لحرية الإنسان، من محاربة الرق والعبودية والمطالبة بمستوى معيشة لائق.

فقد نصت المادة الخامسة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن «لكل شخص الحق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهية له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والمسكن والعناية الطبية، وعلى صعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية، وله الحق في ما يأمن به الغوائل في حالات البطالة أو المرض أو العجز أو الشيخوخة أو غير ذلك من الظروف الخارجة عن إرادته والتي تفقده أسباب عيشه».

وذلك، لأن حق الوجود لأي فرد لا يقتصر على حق البقاء فقط، وإنما

يشمل الحياة الكريمة التي توفر مختلف أسباب العيش للإنسان حتى يشعر باحترامه.

أولاً: مراحل هذا الحق.

بعد انتهاء عصر الرق، أصبحت كل شخصية إنسانية تتمتع بالحماية القانونية وذلك لحقها في الحياة.

والقانون ينظر إلى الشخص كما يقول الأستاذ السنهوري، «من ناحية أنه صالح لأن تكون له حقوق وعليه واجبات. فكل إنسان.. هو شخص قانوني تتوافر فيه أهلية الوجوب، وتثبت له هذه الأهلية من وقت ميلاده، بل وقبل ذلك من بعض الوجوه، عندما يكون جنيناً، إلى وقت موته، بل وبعد ذلك، إلى حين تصفية تركته وسداد ديونه»[(١)].

وبذلك تمتد الشخصية الإنسانية وحماية القانون لها، طيلة تمتعها «بأهلية الوجوب»، أي منذ بدء الحمل وتستمر حتى اندثار آخر معالم الجسد، مروراً بمرحلتي العجز عند الطفولة وفي الشيخوخة.

١ ـ فالجنين له شخصية قانونية شرط أن يولد حياً أو قابلاً للحياة، ويتمتع لذلك بحماية القانون ليمنع أي اعتداء عليه قد يؤثر على حقه بالخروج إلى الحياة.

ويؤكد القانون الجزائي في لبنان على حماية الجنين بالنص على جريمة الإجهاض، ويعاقب كل امرأة أجهضت نفسها بما استعملته من الوسائل أو استعمله غيرها برضاها، بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات[(٢)].

كما يعاقب كل شخص يقدم عن قصد على إجهاض إمرأة دون رضاها بالأشغال الشاقة خمس سنوات على الأقل. ولا تنقص العقوبة عن عشر سنوات إذا أفضى الإجهاض أو الوسائل المستعملة إلى موت المرأة[(٣)].

---

(١) السنهوري، الوسيط ج ١، ص: ٣٨٨.
راجع د. سامي بديع منصور، الوسيط في القانون الدولي الخاص، دار العلوم العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص: ٣٤٨.

(٢) قانون العقوبات، المادة ٥٤١.

(٣) المادة ٥٤٣ من قانون العقوبات.

وفي فرنسا سمح قانون عام ١٩٧٤ بالإجهاض شرط أن يكون قبل نهاية الأسبوع العاشر من الحمل. وبعد انقضاء هذه المدة يعتبر فعل الإجهاض عملاً جرمياً يعاقب عليه القانون (مادة ٣١٧ من القانون الجزائي الفرنسي) باستثناء الإجهاض العلاجي الذي يسمح به القانون سواء في فرنسا أو في لبنان.

والإجهاض العلاجي يحصل عادة عند تعارض بين حقين في الحياة، حق الأم وحق الجنين، فتفضل سلامة الأم باعتبارها الكائن الحي فعلاً على الجنين كونه الكائن القابل للحياة. وقد أوجب التشريع الفرنسي في هذه الحالة على الطبيب المعالج استشارة طبيبين أحدهما من لائحة الخبراء على أن يقرروا مجتمعين أنه لا يمكن إنقاذ حياة الأم إلا بهذه الوسيلة.

٢ ـ ويتمتع الطفل بعد عملية الولادة بحماية القانون، وتعاقب بالاعتقال المؤقت الأم التي تقدم، إتقاء للعار، على قتل وليدها الذي حملت به سفاحاً. ولا تنقص العقوبة عن خمس سنوات إذا وقع الفعل عمداً[١].

وتطرح هذه المشكلة عادة في المجتمعات المحافظة أو المتخلفة لاعتبارات أخلاقية أو خوفاً من الفقر والعوز. أما في المجتمعات الأوروبية والمتحررة فإن الحمل من دون زواج أصبح أمراً عادياً، ولا مبرر لخوف الفتاة من عدم قدرتها على تربية الطفل لأن الضمان الصحي والاجتماعي يقوم بتقديم المساعدات اللازمة.

وتمتد الحماية في هذه المرحلة إلى كل كائن قابل للحياة كالوليد المسخ أو المشوه، وقد أثيرت هذه المسألة بمناسبة قتل الطفلة التي ولدت لسيدة بلجيكية في مدينة لييج سنة ١٩٦١ وكانت مصابة بتشويه كبير، وقد قرر المحلفون في هذه القضية تبرئة الأم واعتبارها غير مذنبة.

٣ ـ ويحمي القانون حق التمتع بالحياة للقاصر العاجز وأيضاً العاجز بسبب الشيخوخة أو المرض.

---

(١) المادة ٥٥١ من قانون العقوبات اللبناني.

فتعاقب المادة ٤٩٨ من قانون العقوبات اللبناني كل من طرح أو سيب ولداً دون السابعة من عمره أو أي شخص آخر لا يملك حماية نفسه بسبب حالة جسدية أو نفسية بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة.

وتشدد العقوبة إذا طرح الولد أو العاجز أو سيب في مكان قفر، ويحبس من سنة إلى ثلاث سنوات، أو إذا سببت الجريمة للمجنى عليه مرضاً أو أذى أو أفضت به إلى الموت. كذلك تشدد العقوبة إذا كان الجاني أحد أصول الولد أو العاجز أو أحد الأشخاص المولين حراسته أو مراقبته أو معالجته أو تربيته[١].

٤ ـ وتستمر حماية القانون لشخص الإنسان حتى بعد الوفاة، وذلك احتراماً للنفس البشرية، وتقديراً للذكرى التي يتركها الشخص لأهله وأقربائه ومعارفه، وليس احتراماً للجسد بحد ذاته. وعليه، فإن القوانين الحديثة تعاقب على انتهاك حرمة الأموات ومظاهر دفنهم.

وقانون الجزاء اللبناني يعاقب في مادته ٤٧٨ من شهرين إلى سنة كل من أحدث تشويشاً في المآتم أو حفلات الموتى، أو عرقلها بأعمال الشدة أو التهديد.

ويعاقب كل من سرق أو أتلف جثة، كلها أو بعضها، من شهر إلى سنة، وإذا حصلت السرقة بقصد إخفاء الموت أو الولادة فمن شهرين إلى سنتين[٢].

كما يعاقب بالحبس من شهرين إلى سنتين من هتك أو دنس حرمة القبور، أو أنصاب الموتى أو أقدم قصداً على هدمها أو تحطيمها أو تشويهها.

ثانياً: حق الإنسان على حياته.

أ ـ الانتحار:

الانتحار هو وضع حد لحياة الإنسان الشخصية بنفسه، أي أن المنتحر قد تعرض لأهم حق من حقوق الإنسان بالقضاء عليه، وإذا اعتبرنا أن حق الحياة هو من أسمى الحقوق وتجب حمايته، والمحافظة عليه، فإن وضع المنتحر بالاعتداء

---

(١) المواد ٤٩٩ ـ ٥٠٠ من قانون العقوبات اللبناني.

(٢) المادة ٤٧٩ عقوبات لبناني.

على هذا الحق يختلف عن الحالات الأخرى، ويشكل حالة خاصة، تختلف معها نتائجها القانونية. حيث أن فعل إنهاء الحياة عند المنتحر كان برضائه الحر مهما تعددت الأسباب والدوافع. فالحماية وعدم الحماية تنطلق من ذات الشخص، هذا من جهة، والمسؤولية الجنائية عن هذا الفعل ليست نفسها وبالتالي العقاب المترتب على هذه المسؤولية من جهة أخرى. فإذا تم الانتحار وكانت نتيجته موت الفاعل، فمن يعاقب قانون الجزاء؟ فالجاني هو المجني عليه وليس شخصاً آخر.

وقديماً اعتبر الانتحار جريمة معاقباً عليها، فقد كان القانون الفرنسي الصادر سنة ١٦٧٠ ينظم أصول ملاحقة المنتحر بعد موته بالتمثيل بجثته في مكان ارتكاب الجريمة، أما القوانين الحديثة فلا تعاقب على جريمة الانتحار وأخرجته من نطاق القانون الجزائي، ولكنها في الوقت ذاته لا تأخذ بموافقة الإنسان على قتل نفسه، وتعاقب على الاشتراك في محاولة الانتحار أو المساهمة بشكل مباشر أو غير مباشر بالمساعدة على الانتحار.

ويعاقب القانون الفرنسي الصادر سنة ١٩٨٧ كل من يقوم بالتحريض على الانتحار، وتضاعف العقوبة إذا ارتكب الجرم بحق الأطفال في سن الخامسة عشرة[١].

كما أن القانون اللبناني يعاقب على التدخل في جريمة الانتحار بالمساعدة وإعطاء الإرشادات التي تسهل عملية الانتحار. فتنص (المادة ٥٥٣) من قانون العقوبات على أن من حمل إنساناً بأي وسيلة كانت على الانتحار أو ساعده بطريقة من الطرق على قتل نفسه، عوقب بالاعتقال عشر سنوات على الأكثر إذا تم الانتحار.

- بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين في حالة الشروع في الانتحار ونجم عنه إيذاء أو عجز دائم.
- وإذا كان الشخص المحمول أو المساعد على الانتحار حدثاً دون الخامسة عشرة من عمره أو معتوهاً طبقت عقوبات التحريض على القتل أو التدخل فيه.

---

(١) راجع جاك روبير، مرجع سابق، ets، ص: ٢٠١.

ونعتقد، أنه من الجدير التأكيد عليه، أن حق الحياة هو من الحقوق الفطرية، غير القابلة للتصرف بها، ولا ينفع الرضى في إباحتها، وبالتالي لا يتمتع الإنسان بحق التصرف بحياته، لأنه ليس هو الذي أوجدها، ولا تعتبر ملكاً له، والإنسان يتصرف بما يملكه.

ولكن السؤال الذي يطرح، إلى أي مدى يستطيع الإنسان التقيد بهذا المبدأ، وإلى أي مدى يعتبر الانتحار حقاً مرتبطاً بحريته واختياره؟.

الجواب يخرج برأينا عن القواعد القانونية، ليدخل في اعتبارات شخصية، تختلف باختلاف المعتقدات الدينية والتبريرات الفلسفية، فالبعض يعتبر الانتحار علامة من علامات الجبن أمام مصاعب الحياة وتحديات الوجود، ويميل البعض الى اعتبار الانتحار سر الشجاعة كلها، وتعبيراً شافياً عن الحرية الذاتية، وسيطرة الإنسان على إرادته، والتفتيش عن الراحة الكبرى. وأمثلة الانتحار كثيرة في العالم، وأسبابها متعددة وأصحابها متنوعون. فقد نجد الانتحار لعوامل أخلاقية، أو لظروف اقتصادية، ومنها عامل الفقر المدقع، أو قد يقع لأسباب سياسية، أو لأفكار فلسفية، ومن أصحابه العادي ومنهم العبقري والعظيم[١].

لذلك، نقول إذا خرجت مسألة ضبط عملية الانتحار من دائرة السيطرة ـ لأنها تعود لأصحابها ـ فعلى المجتمع أن يعمل على تخفيف أسباب الانتحار بتهيئة الظروف الملائمة لحياة كريمة، ومعالجة محاولة الانتحار بمعاينة أصحابها بإشراف أخصائيين في طب النفس وعلم الاجتماع.

ب ـ قتل المرحمة:

يثير قتل المرحمة سؤالاً آخر من التصرف بحياة الإنسان، لأنه يطرح في جانب منه تقييم حياة الأشخاص في حالات معينة ويفضل القضاء عليهم مبرراً هذا الفعل.

وقتل المرحمة L'euthanasie أو الموت الهادىء واللذيذ يعني إنهاء حياة

---

(١) نذكر على سبيل المثال الفنان فان كوغ.
ـ الشاعر اللبناني خليل حاوي.

شخص يعاني من مرض لا يرجى شفاؤه، وآلام مبرحة لا تحتمل، بعد إلحاح بالطلب، وذلك تخليصاً له من آلامه وعذابه وبدافع الشفقة والرحمة. وهنا تطرح أسئلة كثيرة، ومنها، هل يحق للطبيب أو لأي شخص آخر أن يقتل إنساناً لكي ينهي آلامه؟ وهل يمكن قانوناً تبرير جناية القتل وإن بدافع الشفقة لإنسان مريض يئس الطب من شفائه؟ هل يعتبر الجاني مسؤولاً ويعاقب كأي مجرم آخر أم تكون فعلته مبررة؟. هل هذا العمل إنساني أم غير إنساني؟.

في الواقع تختلف الأجوبة باختلاف النظرة والآراء حول هذا الموضوع، فنجد من يناصر ويؤيد القتل بدافع الشفقة ونجد كذلك من يعارض.

وكلمة قتل المرحمة تنسب إلى الفيلسوف الإنكليزي بيكون Bacon حيث يقول: «إن على الأطباء أن يعملوا على إعادة الصحة للمرضى، وتخفيف آلامهم، ولكن إذا وجدوا أن شفاءهم لا أمل فيه، ترتب عليهم أن يهيئوا لهم موتاً هادئاً وسهلاً. إن الأطباء لا يزالون يعذبون مرضاهم رغم قناعتهم أنهم لا يرجون برأهم. وفي رأيي، أن عليهم فقط في هذه الأحوال، أن يلطفوا بأيديهم الآلام والنزع»[١].

وكان أفلاطون يرفض بقسوة أي علاج طبي لمجرد إطالة حياة عليلة. وفي رأيه أن على الأطباء إذا فشلوا في إنقاذ عليل ليعود إلى عمله، أن يتركوه يلفظ أنفاسه الأخيرة[٢].

وقد كتب أفلاطون في مؤلفه الجمهورية ما يلي:

«أن على كل مواطن في دولة متمدينة، واجباً يجب أن يقوم به، لأنه لا يحق لأحد أن يقضي حياته بين الأمراض والأدوية. وعليك يا غلوكون أن تضع قانوناً واجتهاداً، كما نفهمه نحن، مؤداه وجوب تقديم كل عناية للمواطنين،

---

(١) راجع عبد الوهاب حومد، القتل بدافع الشفقة، مجلة عالم الفكر، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٧٣، ص: ٢٣.

(٢) راجع أعلام الفكر السياسي، مرجع سابق، أنطوني فلو، ص: ١٣.

الأصحاء جسماً وعقلاً، أما الذين تنقصهم سلامة الأجسام، فيجب أن يتركوا للموت».

وكتب توماس مور سنة ١٥١٦ أن على القسس والقضاة أن يحثوا التعساء على الموت.

وفي القرن العشرين نرى الدكتور Carrel في كتابه «الإنسان هذا المجهول» يطالب بإعدام الضعفاء والقضاء عليهم بالطرق العلمية.

وقد كان نيتشه من أنصار القضاء على المرضى وذوي العاهات الجسدية والنفسية، باعتبارهم جراثيم تعيث في المجتمع. وقد تزايد أنصار قتل المرحمة وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى، في ألمانيا على يد الفقيه سانديج Sanding وطبيب الأمراض النفسية Hoche سنة ١٩٢٠، وفي بريطانيا اللورد موينهايم Moyniham الذي رأس جمعية للمطالبة بإباحة الاوتانازيا.

وقد انقسمت الكنيسة المسيحية حول هذا الموضوع، حيث أيد قتل المرحمة كثير من رجال الدين البروتستانت ومنهم رئيس أساقفة كانتربري في بريطانيا بينما وقفت الكنيسة الكاثوليكية ضد هذا القتل.

غير أن تصريح البابا بيوس الثاني عشر وقد أدلى به في خطاب ألقاه في ٩ أيلول ١٩٥٨ يعتبر مرناً في هذا الإطار إذ يقول: «يجوز للطبيب إعطاء المسكنات للمريض المحتضر بعد موافقته بكمية كافية، لتخفيف الألم وتعجيلاً للموت».

أما الشريعة الإسلامية فقد وقفت إلى جانب حق الحياة استناداً إلى الآية الكريمة ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾.

وقد وقف القانون الجزائي موقفاً معارضاً من قتل المرحمة[١] فالقانون اللبناني يعاقب بالاعتقال عشر سنوات على الأكثر من قتل إنساناً قصداً بعامل الإشفاق بناء على إلحاحه بالطلب[٢].

---

(١) نجد معظم الدول امتنعت عن تشريع قتل المرحمة، إلا ما ندر، كهولندا التي سمحت بذلك بقانون ١٩٩٢/٤/٩.

(٢) المادة ٥٥٢ من قانون العقوبات اللبناني.

ويشدد قانون الأدبيات الطبية الفرنسي في مادته ٢٠ على أنه لا يحق للطبيب أن يتسبب بقتل المرضى قصداً، غير أن القضاء يلطف من حدة النص، حيث تعفي هيئة المحلفين في أغلب الأحيان قتلة المرحمة من العقاب[١].

ولا بد هنا من الإشارة إلى موقف المحاكم الأوروبية وقد عرضت أمامها كثيراً من حالات قتل المرحمة ووقفت منها موقفاً متسامحاً على يد هيئة المحلفين بعدما يثبت أن القتل يكون بدافع الشفقة. من هذه الحالات:

- في عام ١٩٢٥، قتلت فتاة تدعى Uminska خطيبها، الذي كان مصاباً بالسرطان، وأجريت له عملية جراحية، ولكن الآلام التي ظل يعاني منها كانت لا تحتمل، فراح يتوسل إلى خطيبته بصورة ملحة، لتنهي آلامه، فضعفت إرادتها وحقنته بكمية كبيرة من المورفين، ثم أطلقت عليه النار، وبرأتها المحكمة.
- وفي عام ١٩٣٠ قتل شخص اسمه ريشار كوربيت أمه المصابة بالسرطان وبرأته المحكمة.
- وفي الولايات المتحدة، قتلت طالبة تدعى «بيفت» عام ١٩٤٩ والدها المصاب بالسرطان، فبرأتها المحكمة.
- وفي عام ١٩٥٠ أقدم طبيب يدعى ساندر Sander من مقاطعة New Hamchire على قتل زوجة أحد زملائه فأحيل إلى القضاء، وكانت قضيته موضع اهتمام عام، بسبب انقسام الناس إلى مؤيد ومعارض وفي نهاية الأمر برأته المحكمة[٢].

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن هناك تياراً فكرياً جديداً بدأ يظهر بهذا الخصوص وهو ما يسمى L'orthothanasie أو L'euthanasie Passive، ويعني عدم استعمال التقنيات الحديثة للمعالجة الطبية للمصابين بأمراض غير قابلة للشفاء أو من يطلق عليهم «الأحياء الأموات». ولكن حتى هذا النوع من القتل لم تشرعه القوانين الجزائية وإنما ترك الاهتمام به لقرارات المحاكم وتقدير الحالات

---

(١) Jacques Robert op. cit. p: 203.

(٢) راجع الأحكام العديدة، عبد الوهاب حومد عالم الفكر، سنة ١٩٧٣، مرجع سابق، ص: ١٧ـ١٨.

المطروحة عليها. رغم محاولة بعض الجمعيات الفرنسية والسويسرية وجمعيات أوروبية أخرى المطالبة بإقرار هذا النوع وتشريعه[1].

إلا أننا نعتقد أن الحسم بموضوع قتل المرحمة ليس سهلاً على الإطلاق ويكون حكمنا قاسياً سلباً أو إيجاباً ويتطلب ذلك شجاعة في الرأي وتجرداً.

فمن الناحية العملية نرى أنه لا نستطيع أن نشرع قتل المرحمة في قوانين، ونسلم مع القائلين بأنه لو قنن هذا القتل وأبيح اللجوء إليه، ـ ولو كان ذلك في أضيق حدوده ـ لكان أحدث ذلك ذعراً لكل مريض، وكل إنسان يتشبث بالحياة بكل قوة، بفعل الغريزة وحب البقاء، ومن المحقق أنه سيكون فريسة هلع دائم، كلما فسر حركة من حركات الطبيب، أو لمحة من أسارير وجهه، على أنها ستحمل إليه النهاية المحتومة. وليس في وضع مماثل ما يساعد على الإبقاء على الثقة بين الطبيب والمريض. ثم أن استعداد المريض النفسي يلعب دوراً بارزاً في شفائه من بعض الأمراض، فإذا تقلص هذا الاستعداد، فإن مهنة الطب سوف تتأذى سمعتها، وحق الشفاء سوف يصاب بضربة أليمة، وسوف يظل المريض نهباً مقسماً بين المرض الذي يعاني منه والخوف الذي يشعر به حيال الطبيب الذي ألقى بين يديه أمر معالجته وشفائه[2].

ومن ناحية إنسانية أو أخلاقية، فالحياة ليست ملك صاحبها، وعندما ننهي حياة، نعارض بذلك قانون الطبيعة ونتعدى على حق وسلطان خالق الروح. والحياة ليست ملك أي شخص كما أنها ليست ملك المجتمع ليتصرف بها، بل من واجب الجميع أن يهيء أسباب العناية بكل الوسائل المتاحة لمن قست عليهم الطبيعة، ويجب علينا أن نتذكر أيضاً أن المكتشفات الطبية في عصرنا تأتي كل يوم بجديد، وليس بمستحيل أن يتم اكتشاف دواء مثير لحالات مستعصية.

كما أن قتل المرحمة يطال المشوهين وأصحاب العاهات الكبيرة، رأفة بهم ولاعتبارات إجتماعية بأنهم سيعيشون تعساء وعالة على غيرهم وعلى المجتمع.

---

(١) راجع: Jacques Robert op. cit. p: 203 et s.

(٢) راجع بهذا الخصوص، عبد الوهاب حومد، مرجع سابق، ص: ٢٩.

وهنا قد يرد البعض أن بعض المقعدين والمشوهين قد يحققون نجاحاً باهراً في العلم وفي الحياة وليس شرطاً أن يكونوا تعساء.

على كل حال، رغم اختلاف الآراء والمذاهب تجاه هذه المسألة، نجد بعض حالات يلتبس فيها العامل الإنساني بل وقد يتجاذب الموقف عاملان إنسانيان.

عندما يلجأ الطبيب أو أي إنسان آخر، لإنهاء حياة شخص مريض يعاني من آلام لا إنسانية، لدرجة لا تطاق ومن المستحيل شفاؤه وهو بمثابة «ميت حي»، وتكون رغبة الطبيب بتخفيف آلام هذا الشخص وبدافع الرحمة. نصطدم هنا ـ في هذه الحالة، بحق وواجب أساسيين، وهما، حق الحياة للمريض، وواجب الشفقة عليه، حق الحياة هو إنساني، وواجب الشفقة هو إنساني كذلك.

وهل نستطيع أن نشبه فعل الطبيب هنا، بفعل مجرم عادي يقتل لسبب سافل؟.

ألا يشبه قتل المرحمة ببعض النواحي، حالة الانتحار؟ فأي فرق بين من يقتل نفسه و يطلب من آخر أن يعاونه في ذلك، أو يقوم بالعمل، وأي أهمية لوسيلة التنفيذ وهي الشخص الآخر مع الاختلاف بحالة قتل المرحمة أن فيها أسباباً واضحة للقتل وهي الآلام المبرحة بينما قد تنتفي الأسباب الواضحة عن جريمة الانتحار.

وقد يقال أيضاً أن القانون لا يعاقب على الجريمة المرتكبة تحت وطأة الإكراه المعنوي وهو الذي يشل إرادة الفاعل. أفليس ذاك حال الذي يقف إلى جانب شخص عزيز عليه، وهو يتلوى من آلام شديدة ويستغيث به ويستجيره ليضع حداً لآلامه، أو يبادر إلى إنقاذ مولود مشوه تشويهاً فظيعاً من حياة مظلمة وبشر لا يرحمون فيما بعد، واقعاً تحت هذا القهر الروحي، المدعم بقناعة راسخة بأن هذه الآلام التي لا تحتمل لن تنفع في تهدئتها المسكنات؟[1].

---

(١) راجع عبد الوهاب حومد، مرجع سابق، ص: ٢٥.

أخيراً وحيال هذه المسألة الحساسة، نؤكد على إيماننا بالحق في الحياة، ورغم اعتقادنا أن هناك كثيراً من حالات قتل المرحمة تحدث في الواقع، وإنما في السر وبصمت ويجري التكتم عليها وذلك بوضع حد للحياة بعدم استعمال الوسائل التقنية الحديثة. وفي النهاية يترك الأمر لضمير الطبيب بأن يعمل أفضل الممكن لإنقاذ حياة المرضى، وإذا كان لا بد من معالجة بعض الحالات الخاصة فيعود التقدير لظروف القضية والدوافع الجدية للشفقة وللرحمة ولإنسانية القضاة.

ج ـ حالات أخرى:

ونشير إلى حالة المبارزة[١] وقد أصبحت نادرة في عصرنا الحاضر، حيث أن قانون العقوبات اللبناني وضع أحكاماً خاصة بها وعقوبتها من شهر إلى سنة (المادة ٤٣٢ عقوبات)، وإذا أفضت المبارزة إلى الموت أو إلى تعطيل دائم كانت العقوبة في الحالة الأولى الاعتقال من ثلاث إلى سبع سنوات وفي الحالة الثانية الحبس من سنة إلى ثلاث سنوات[٢].

أما فيما يتعلق ببعض الألعاب الرياضية الخطرة، فللإنسان الحرية في أن يعرض نفسه للخطر في ممارسة هواياته ولكن موافقته على التعرض للخطر لا تغطي خطأ الغير من منظمي الحفلات الرياضية ولا خطأ الخصوم إذا جاء مخالفاً لقواعد وقوانين اللعبة كسباق السيارات وألعاب السيرك ومصارعة الثيران والمصارعة والملاكمة وغيرها.

والقانون اللبناني يشترط للإعفاء من المسؤولية أن تكون اللعبة من الألعاب التي يجيزها العرف الرياضي، وأن تكون أعمال العنف المؤدية إلى المساس بالجسد قد ارتكبت أثناء اللعب وأن تكون متطابقة مع قواعد اللعبة[٣].

ثالثاً: حقوق وواجبات الآخرين على حياة الإنسان.

تحظر القوانين الحديثة التعرض لحياة الآخرين، سواء كان هذا الفعل

---

(١) كانت المبارزة مشهورة في الماضي، أما الآن فحالاتها نادرة.

(٢) المادة ٤٣٥ من قانون العقوبات اللبناني.

(٣) المادة ١٨٧ عقوبات لبناني.

مقصوداً أو غير مقصود. فقانون الجزاء اللبناني يعاقب على القتل قصداً: بالأشغال الشاقة من خمس عشرة سنة إلى عشرين سنة[١]، وتشدد العقوبة إلى الأشغال الشاقة المؤبدة إذا ارتكب القتل لسبب سافل أو للحصول على منفعة، أو بإقدام المجرم على التمثيل بالجثة بعد القتل أو لوقوع الفعل على حدث دون الخامسة عشرة من عمره أو على شخصين أو أكثر[٢].

كما يعاقب المجرم بالإعدام على القتل قصداً إذا ارتكبه عمداً وعن تصميم أو إذا وقعت الجريمة على أحد أصول الفاعل أو فروعه، أو في حالة إقدام المجرم على أعمال التعذيب أو الشراسة نحو الأشخاص أو على موظف في أثناء ممارسته وظيفته أو بسببها[٣].

ويحث القانون أيضاً كل مواطن على إغاثة الغير وإنقاذه عند تعرض حياته للخطر، مثل حالة الحريق أو الغرق أو الجرم المشهود، إذا كان بإمكانه ذلك دون تعريض نفسه للخطر[٤].

ويمنع القانون استيفاء الحق بالذات، فيعاقب قانون الجزاء اللبناني كل من يقدم على استيفاء حقه بنفسه باستعمال العنف على شخص آخر بالحبس ستة أشهر على الأكثر[٥]. إلا أن هناك حالة تبرر للإنسان أن يقتضي حقه بنفسه ولو أدى ذلك إلى المساس بسلامة الآخر وحياته وهي حالة الدفاع المشروع لدفع تعرض غير محق ولا مثار على النفس أو الملك أو نفس الغير أو ملكه[٦].

كذلك الأمر في حالة الضرورة، حيث لا يعاقب الفاعل على فعل ألجأته الضرورة إلى أن يدفع به عن نفسه أو عن غيره أو عن ملكه أو ملك غيره خطراً جسيماً محدقاً لم يتسبب هو فيه قصداً شرط أن يكون الفعل متناسباً والخطر[٧].

---

(١) المادة ٥٤٧ عقوبات لبناني.
(٢) المادة ٥٤٨ عقوبات.
(٣) المادة ٥٤٩ عقوبات لبناني.
(٤) المادة ٧٦٩ عقوبات.
(٥) المادة ٤٣٠ عقوبات.
(٦) المادة ١٨٤ عقوبات.
(٧) المادة ٢٢٩ عقوبات.

أما حالة تدخل الطبيب، سواء كان ذلك بالمعالجة الطبية العادية، أو العملية الجراحية، فلا يعتبر عمله فعلاً جرمياً يعاقب عليه القانون، حتى ولو أفضى إلى تعريض حياة المريض للخطر أو موته شرط أن يكون منطبقاً على أصول الفن الطبي، وأن تجرى العملية برضى المريض أو ممثليه الشرعيين أو في حالات الضرورة الماسة[١].

كما أن تقدير حالة الضرورة التي تجعل الطبيب يقوم بالعملية دون موافقة المريض أو ممثليه يعود تقديرها إلى لحظة تدخل الطبيب لا إلى ما بعد إجراء العملية التي قد يتبين أنها لم تكن تشكل ضرورة ملحة، لأن الطبيب هو المرجع المؤهل والصالح لمثل هذه الحالات التي تفترض حسماً سريعاً، وبذل أفضل العمل الممكن.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى مسألة هامة هي عقوبة الإعدام، وهذا الموضوع يشغل بال الفلاسفة والباحثين الاجتماعيين ورجال القانون.

ويطرح جدلاً حول الجريمة والعقاب، وأهمية هذا الجدل لما فيه من دقة ولما يثيره من ردات فعل.

فالإعدام حالة استثنائية لعقوبة بالغة الخطورة، إذ لا رجعة عنها إذا نفذت، فهي الحد القاطع بين الحياة والموت. والسؤال الكبير الذي يبرز، هل يحق للإنسان أن ينهي حياة إنسان آخر باسم القانون وباسم المجتمع؟.

وتختلف وجهات النظر وتتعدد الاتجاهات والأجوبة حول شرعية عقوبة الإعدام أو عدم شرعيتها؟ والعمل على إلغاء هذه العقوبة أو الإبقاء عليها.

وذلك يعود إلى أن هذه العقوبة تشكل ظاهرة إجتماعية تجتمع في تكوينها عوامل كثيرة، منها الديني والثقافي والأخلاقي والفلسفي، وكذلك حجم الجريمة الماسة بحياة الإنسان وتطورها والظروف المحيطة بها.

وهذه الظاهرة قديمة في التاريخ الإنساني رافقت المجتمعات البشرية وكأنها

---

(١) مادة ١٨٦، فقرة ٢، عقوبات لبناني.

«تعبير عن ضمير أو شعور جماعي يقر بها كوسيلة دفاع عن المجتمع تجاه المجرمين الذين لا يقيمون وزناً لحياة الآخرين، والذين يشكل بقاءهم خطراً مستمراً على سلامة المواطنين. وبالتالي لا يمكن الفصل في دراسة عقوبة الإعدام بين تاريخها ودرجة تطور الفكر والشعور الجماعيين في كل مجتمع وتأثير المفاهيم الثقافية والتربوية والدينية والأخلاقية والسلوكية عليه لأن ردات فعله ليست سوى ثمرة لهذه المفاهيم»[١].

ويدور محور التساؤل حول ما إذا كانت عقوبة الإعدام ضرورية لمصلحة المجتمع أم أنها غير ضرورية؟.

فيرى معارضو عقوبة الإعدام أن الحياة هبة من الله ولا يسوغ لأحد القضاء عليها وإن كان ذلك نتيجة لردة فعل المجتمع على عمل الجاني وإزهاقه روح إنسان آخر. فالمجتمع ليس مخولاً أساساً المساس بحياة الإنسان بل عليه اتخاذ التدابير الوقائية المناسبة التي تحول دون تكرار الجريمة.

- إن الجماعة لا تستفيد شيئاً من إعدام الجاني بل أن من مصلحتها إصلاح حاله ورده إليها عضواً مفيداً.
- إن الضرر الناتج عن عقوبة الإعدام لا حد له ولا يتناسب مع الجريمة التي ارتكبها المحكوم عليه.
- إن عقوبة الإعدام لا يمكن تلافيها أو إصلاحها إذا نفذت في المحكوم عليه ثم تبين خطأ الحكم وثبتت براءة المحكوم عليه.
- إن الهيئة الاجتماعية لم تهب الفرد الحياة حتى يكون لها الحق في سلبه إياها.
- إن العقوبة بقتل من قتل مسألة بشعة يتأذى منها الشعور الإنساني.
- إن عقوبة الإعدام لم تكن زاجرة أو رادعة للمجرمين بدليل أن عدد الجرائم التي يجوز فيها الحكم بالإعدام لم يقل في البلاد التي أبقت هذه العقوبة ولم يزد في البلاد التي ألغتها[٢].

---

(١) د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٧٢١.
(٢) راجع د. غسان رباح، عقوبة الإعدام، حل أم مشكلة، مؤسسة نوفل، طبعة أولى، ١٩٨٧، ets، ص: ٣٨.

أما رأي أنصار الإبقاء على عقوبة الإعدام واستمرارها، فيلخصه الدكتور مصطفى العوجي بقوله «إن المجرم الذي يقضي على حياة إنسان إنما يتجرد هو نفسه من معاني الإنسانية وصفاتها فيظهر على صورة كائن تتحكم به غرائزه الهدامة دون أن يكون للعقل والعاطفة من سلطان عليها مما يجعله بمصاف المعتدي الأثيم الذي تجرد من الضمير الإنساني الرادع فأصبح يشكل خطراً على الناس والمجتمع. وهذا ما يبرر القضاء عليه دفاعاً عن النفس وحفظاً للسلامة العامة من شره واستهتاره بحياة الآخرين، فمن يقضي على حياة إنسان يثبت بفعله أن لا قيمة للحياة في نظره، فكيف يحافظ على حياته هو بينما قضى على حياة الآخرين؟ وما هو المبرر الذي يجعل حياته بمأمن من ردة فعل المجتمع على جرمه بينما لم يقم هو لحياة الآخرين وزناً ولم يتورع عن إرهاق الروح وكأن ليس للروح معنى وليس للإنسان حق في الحياة»[1].

ويعرض د. غسان رباح في دراسته القيمة حول الموضوع بعض آراء مؤيدي الإعدام:

- إذا كانت عقوبة الإعدام خطرة لجهة ما يمكن أن يقع به القاضي من خطأ، فالخطورة جائزة أيضاً في عقوبة الحبس، وقد تكون عقوبة المؤبد أكثر ضرراً من الإعدام.
- إذا كانت عقوبة الإعدام لم تخفف من الإجرام لدى كبار المجرمين، فهي ولا شك خففت كثيراً من عدد المجرمين وهؤلاء أكثر عدداً.
- إن الاعتراض القائم على عدم تناسب هذه العقوبة مع الجريمة يصح أيضاً بشأن كل عقوبة، لأن تحقيق التناسب التام بين العقوبة والجريمة أمر غير ممكن، فتقدير الإنسان للأمور نسبي بصورة دائمة.

وعن القول بأن عقوبة الإعدام بشعة ويتأذى منها الشعور الإنساني فإن أصحاب هذا المنحى يعتبرون بأن الجريمة التي قارفها المحكوم عليه بها مما تشمئز منها النفوس ويتأذى منها الشعور الإنساني أيضاً، فجزاؤه إذن من جنس

(١) د. مصطفى العوجي، في تقديم لكتاب د. غسان رباح، مرجع سابق، ص: ١١.

عمله، بالإضافة إلى أن إعدام المجرم حياة للأبرياء الذين يسلمون بموته من شره وأذاه. وإذا كان المحكوم عليه قد سمحت له نفسه الشريرة أن يقتل غيره بغير محاكمة، فإن إعدامه بعد محاكمة قانونية يكون أقرب إلى العدل[1].

وقد لقي هذا الموضوع اهتماماً من معظم الهيئات الدولية ومنها منظمة الأمم المتحدة والأجهزة التابعة لها.

فنصت المادة السادسة من الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أن:

١ ـ حق الحياة ملازم للكائن البشري، فالقانون يجب أن يحمي هذا الحق، ولا يمكن حرمان أحد من الحياة بشكل اعتباطي.

٢ ـ لا يجوز، في البلدان التي لم تلغ فيها عقوبة الإعدام، أن يحكم بهذه العقوبة إلا عند أشد الجرائم خطورة ووفقاً للقوانين التي تكون سارية عند ارتكاب الجريمة، وغير مخالفة لأحكام هذا الميثاق والاتفاق الخاص بمكافحة إبادة الجنس البشري وقمعها، ولا يجوز تنفيذ هذه العقوبة إلا بعد صدور حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

٣ ـ يحق لأي محكوم عليه بعقوبة الإعدام حق التماس العفو الخاص أو إبدال العقوبة، ويجوز في جميع الحالات إصدار العفو العام أو الخاص أو إبدال العقوبة.

٤ ـ لا يمكن إصدار حكم الإعدام على جرائم يقترفها أشخاص تقل أعمارهم عن ثمانية عشر عاماً، ولا تنفيذ تلك العقوبة بالنساء الحوامل.

٥ ـ لا يمكن التذرع بأي نص من هذه المادة لتأخير أو منع إلغاء عقوبة الإعدام من قبل دولة طرف في هذا الميثاق.

ونلاحظ من أحكام هذا الميثاق أنها لم تتبن موقفاً معارضاً أو مشجعاً لعقوبة الإعدام، إنما وضعت مبادىء أساسية للعمل بها من قبل الدول الأعضاء التي أبقت على عقوبة الإعدام بغية حماية حق المدعى عليه ضد أي إجراء تعسفي بحقه.

---

(١) راجع د. غسان رباح، مرجع سابق، ص: ٢٥ـ٢٦ـ٢٨.

أما قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني فقد نص في المادة ٤٥٥ منه على أنه لا ينفذ حكم الإعدام إلا بعد استطلاع رأي لجنة العفو وموافقة رئيس الدولة. وتنظر لجنة العفو في الحكم المحال عليها مع مطالعة النائب العام وتعطي رأيها في تنفيذ العقوبة أو إبدالها بغيرها (المادة ٤٦٢)، ويرفع الملف إلى رئيس الجمهورية الذي له أن يوافق على الحكم بالإعدام أو يقبل طلب العفو (المادة ٤٦١) فإذا استجاب إلى طلب العفو يصدر مرسوماً بذلك (المادة ٤٦٩). كما نصت المادة ٤٣ من قانون العقوبات اللبناني على بعض التدابير التي ترافق عقوبة الإعدام وهي:

١ ـ أن يشنق المحكوم عليه بالإعدام في داخل بناية السجن أو أي محل آخر يعينه المرسوم القاضي بتنفيذ العقوبة.

٢ ـ لا ينفذ الإعدام أيام الآحاد والجمعة والأعياد الوطنية والدينية.

٣ ـ ويؤجل تنفيذ الإعدام بالمرأة الحامل إلى أن تضع حملها. فالقانون اللبناني يأخذ إذن بعقوبة الإعدام، وقد شهد عهد الرئيس الهراوي[١] تنفيذاً لأربع عشرة حالة إعدام لجرائم مختلفة وجميعها بشعة.

ونعتقد، على ضوء ما ذكرنا، أن موضوع عقوبة الإعدام سيبقى موضع نقاش ما بقيت هناك جرائم وحشية ولا إنسانية وأن أياً من الآراء التي يدلى بها تجاه هذه المسألة، لا يمكنه أن يحصل على إجماع أو شبه إجماع، خاصة في مشكلة شديدة التعقيد كمسألة الإعدام، كونها مشكلة اجتماعية ـ إنسانية. ونسلم مع الدكتور غسان رباح في ملاحظاته حول الموضوع «أن ما نبديه الآن عرضة للتبدل ذات يوم، ولا عجب، فالإعدام بحد ذاته، عقوبة متبدلة في كل أنحاء العالم، بين الإبقاء والإلغاء والتبديل والتعديل»[٢].

إن عقوبة الإعدام هي من العقوبات الاستثنائية والخطيرة، لكن النص عليها

---

(١) عهد الرئيس الياس الهراوي.

(٢) د. غسان رباح، مرجع سابق، ص: ٤١٥.

في قانون العقوبات يجب الإبقاء عليه، على أن لا تنفذ عملياً إلا في حالات محدودة ومعروفة سلفاً وعلى أن يتم حصرها في جرائم خاصة.

لأن حذف النص من شأنه أن يضعف من هيبة السلطة وعمل محاكمها بحيث أن المجرم، ولا سيما المحترف، يطمئن مسبقاً إلى أن فعله، مهما كان خطيراً فلن يطاله حكم العدالة بغير السجن الذي يبقى له أمل الإفلات منه مفتوحاً، ولو بعد حين، ليعاود إجرامه.

- إن ما يجب التأكيد عليه ليس وحشية الجرم المرتكب فقط، وإنما الخطورة الإجرامية التي يمكن أن يشكلها المجرم على سلامة أفراد المجتمع. . فإذا ما ثبتت الخطورة إلى حد اليأس من الإصلاح فإن الإعدام يبقى «الحل السيء» لدفاع المجتمع المشروع عن نفسه، تجاه شذوذ لا يمكن السماح باستمراره. وهذا يعني أن تظل العقوبة في التشريع، حتى إذا مست الحاجة إليها، طبقت»[1]. ويصب في هذا الإطار آراء مختلفة للدكتور منيف حمدان، ففي رد له على سؤال من القاضي الدكتور غسان رباح، كيف ينظر إلى عقوبة الإعدام، وهل هو مع الإبقاء عليها أم مع إلغائها يقول:

- إن الحل الذي يعطى لهذه المشكلة في بلد معين وفي زمن معين لا يمكن أن يطبق تلقائياً في كل البلاد وفي كل الأزمنة لأن المعطيات تختلف بين بلد وبلد وتتبدل باستمرار من زمن إلى زمن.

- إن البحث في هذا الموضوع يجب أن يبقى بعيداً عن كل المنطلقات الدينية لأنه أمر زمني بحت لا علاقة له بالدين.

- إن العقاب بشكل عام هو العلاج المر أو الشر الذي لا بد منه لمكافحة داء اجتماعي خطير.

ويخلص إلى القول:

أمع الإعدام أنا إذاً؟!.

---

(١) راجع د. غسان رباح، مرجع سابق، ص: ٤١٥ ـ ٤١٦

نعم مع الإعدام، ولو كانت هذه النعم ترعبني، وما كنت لأنطق بها لو لم تنتزعها مني قسراً مشاهد الجزارين وهم يجهزون على ضحاياهم دون سبب[1].

ونسجل رأياً مخالفاً للدكتور منيف حمدان في الموضوع ذاته، في ندوة متلفزة مع النائب بطرس حرب، عام (١٩٩٨)، يؤكد فيها الدكتور حمدان على حماسة بالغة ضد تطبيق عقوبة الإعدام، معتبراً أن تنفيذ هذه العقوبة لا يقلل من الجريمة ولا مرتكبيها، ولا يشكل رادعاً لمجرمين آخرين.

الفقرة الثانية: الحق في السلامة الجسدية.

أولاً: حق الشخص على جسده.

أ ـ الجسد غير قابل للإتجار:

نلاحظ في الدول الحديثة أن جسد الإنسان لم يعد ملكاً لصاحبه بالذات وليس لأي إنسان آخر أي حق على هذا الجسد. وبالتالي لا يمكن للإنسان التصرف بجسده بمطلق حريته أو إتلافه كسائر الأموال التي يملكها وذلك لقدسية الجسد والشخصية الإنسانية المتصلة بالحق في الحياة.

وكون الجسد ليس مالاً قابلاً للتملك فهو غير قابل للإتجار به.

١ ـ عدم التعاقد على إجراء عمليات إختبارية:

ولذلك فإن الإنسان لا يملك حق التعاقد على إجراء عمليات جراحية إختبارية على جسده عندما تكون غير ضرورية للمحافظة على حياته وتعريضها للخطر لقاء مبلغ من المال، فمثل هذا العقد يعتبر باطلاً لمخالفته الآداب العامة والنظام العام.

ونشير إلى أن جثة الميت تبقى كجسد الإنسان الحي غير قابلة للإتجار بها، فإذا كان بمقدور الإنسان أن يوصي قبل وفاته ببعض أعضائه للتجارب الطبية إلا أنه لا يستطيع أن يوصي ببيع جثته لأحد الجراحين. وقد نظمت المادة الأولى من

---

(١) راجع د. غسان رباح، مرجع سابق، ets، ص: ٣٨١.

المرسوم الاشتراعي رقم ١٠٩ تاريخ ١٦ أيلول عام ١٩٨٣ قضية أخذ الأنسجة والأعضاء من جسد شخص ميت واستعمالها للمعالجة الطبية أو الأغراض العلمية. واشترطت أن يكون الميت قد أوصى بها، أو أن توافق عائلة المتوفي على ذلك، ولا يجوز للطبيب نقل وزرع الأعضاء تلقائياً إلا إذا لم يوجد أقرباء مباشرون للميت وهم على سبيل الحصر الزوج والزوجة والأولاد والأب والأم.

٢ ـ الدعارة La prostitution:

تعتبر الدعارة تجارة بالجسد بصورة استثنائية، وتخرج عن المبدأ القائل بأن الجسد غير قابل للإتجار.

والدعارة تعني عادة ممارسة المرأة لعلاقات جنسية مع عدد غير محدد من الرجال لقاء بدل.

فهي إذن ليست من نوع التعاقد على منح الجسد أو أحد أعضائه، لكن الثمن الذي يتم الاتفاق عليه يكون لقاء الوقت الذي يتمتع به الشخص بجسد المرأة.

فهي بهذا المعنى، مهنة تتعاطاها المرأة حتى تعيش وتستمر في الحياة. بل هي أقدم مهنة في التاريخ كما يؤكد على ذلك كثيرون. فقد عرفتها الشعوب على مر العصور وتساهلت معها بعض الأديان[1].

ومن الجدير الإشارة إليه أنها مهنة تختلف عن بقية المهن لارتباطها بالأخلاق والنظام العام، وتتغير النظرة إليها من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى آخر، دون أن تزول عن المرأة التي تمارس الدعارة أو «المومس» صفة المرأة غير الشريفة.

ويعتبر البعض أن الدعارة أو البغاء، صورة من صور الرق والعبودية، ويجب على المرأة أن تتحرر منها لتصبح إمرأة «طبيعية» تتمتع بحقوقها كإنسان حر.

وتبرز أهمية الموضوع، لارتباطه بحقوق المرأة وممارستها لحريتها وما

---

(١) راجع جاك روبير، مرجع سابق، ص: ٢١٥.

تتطلبه من حياة كريمة، لا سيما وأنه نادراً ما تلجأ المرأة إلى ممارسة الدعارة مختارة أو بإرادة حرة. وإنما تكون في معظم الأحيان مضطرة للقيام بذلك وخاصة لأسباب إقتصادية ملحّة، عندما تضيق بها سبل العيش؛ أو لأسباب عاطفية ـ إجتماعية، بعد تعرضّها مثلاً لاغتصاب ومحاولتها الهروب من نظرة المجتمع القاسي التي لا ترحم.

وقلة من النساء يلجأن إلى الدعارة بحكم العادة ثم يتخذنها وسيلة للترف أو الإثراء.

وليس من المغالاة القول، أن الدعارة موجودة في جميع المجتمعات، وبعضها يمارس بالسر وبعضها يمارس بالعلن.

ففي فرنسا نظمت الدعارة بالمرسومين الصادرين سنة ١٦٨٠ و١٧١٣ اللذين سمحا بإنشاء بيوت للدعارة العلنية الخاضعة لرقابة الشرطة والرقابة الصحية حفاظاً على الصحة العامة والسلامة العامة من انتشار الأمراض الزهرية، حيث كانت تحتفظ الشرطة ببطاقات خاصة بالمومسات اللواتي يمارسن هذه المهنة، تتضمن صورهن وكافة المعلومات المتعلقة بسلوكهن.

ثم جاء قانون ١٣/ ٤/ ١٩٤٦ وألغى جميع بيوت الدعارة وجميع الأحكام المتعلقة بتنظيم بطاقات شخصية للمومسات، ولكنه لم يحظر أو يمنع ممارسة مهنة البغاء التي ما تزال تعتبر عملاً مشروعاً، ما لم ترتكب خلال ممارستها أفعال جرمية كالحض على الفجور أو جرح الحياء العام[1].

أما في لبنان فقد نظمت مهنة البغاء بقانون ٦ شباط ١٩٣١، وقد عرفته المادة الأولى منه بقولها بأنه: «مهنة كل امرأة تشتهر بالاستسلام عادة للرجال لارتكاب الفحشاء، مقابل أجر من المال، سواء كان ذلك سراً أو علانية».

إذن فالقانون اللبناني يعتبر البغاء مهنة وقد شرعها في وقت من الأوقات

---

(١) راجع جاك روبير، مرجع سابق، ص: ٢١٦ـ٢١٧.

وحدد شروط ممارستها. فأخضع فتح بيوت الدعارة لترخيص مسبق من قبل المحافظ على أن يكون ضمن النطاق المحدد من قبل السلطات الإدارية.

وأوجب القانون توافر الشروط الصحية داخل هذه الأماكن مع المواصفات الضرورية للمحافظة على الأخلاق العامة، وأجاز لرجال الشرطة دخول هذه البيوت في النهار أو الليل من أجل مراقبة تنفيذ أحكام القانون.

كما ألزمت المومسات العاملات في هذه الأماكن بالخضوع للرقابة الصحية الدورية، وحددت حريتهن بالتنقل وساعات الخروج، وحظر عليهن الخروج أيام الآحاد والأعياد الرسمية وارتياد المقاهي والمحلات والحدائق العامة.

مع الإشارة إلى أن الدولة اللبنانية حاولت منذ أواخر الستينات القضاء على مهنة الدعارة في لبنان وذلك عن طريق عدم الترخيص بفتح بيوت جديدة لها بحيث تنقرض الدعارة الرسمية العلنية تدريجياً.

على أن هذه السياسة لم تعط نتيجة إيجابية، خاصة خلال سنوات الحرب الأليمة وما خلفته من مآس إجتماعية، مما سهل انتشار الدعارة بشكل سري وغير منظم في بعض الأوساط، ويشكل ذلك أخطاراً اجتماعية وصحية وذلك بغياب الرقابة وخاصة الطبية مما يسمح بانتشار الأمراض ويضر بالقيم الأخلاقية.

وهناك بعض الاهتمام توليه عدة مؤسسات إجتماعية للعناية بأوضاع الفتيات المومسات لمساعدتهن على الابتعاد عن هذه المهنة. لكن يبقى هذا الأمر في حدود ضيقة والمطلوب مساعدة الدولة في تأمين ظروف أفضل، ومساعدة المجتمع بإعادة الاعتبار للمرأة المومس ومعاملتها كإنسانة طبيعية مما يسهل عودتها إلى المجتمع والتفتيش عن حياة أفضل.

ب ـ المحافظة على الجسد:

على الإنسان أن يحافظ على جسده بتأمين العناية الصحية اللازمة، وعدم إجراء التجارب الطبية غير الضرورية.

أما الجراحة التجميلية فيتساهل معها القانون الطبي الحديث حيث يعتبرها

ضرورية نفسياً لمعالجة بعض العيوب الجسدية كضرورة العمليات الجراحية العادية لمعالجة الأمراض الصحية.

وحرية الإنسان على جسده تقف عند حدود النظام العام. وبالتالي فإن عادة الخصاء التي كانت تفرضها بعض الشعوب القديمة تعد مخالفة للنظام العام، ويعتبر الطبيب أو الفاعل مسؤولاً عن جريمة الجرح والإيذاء عند القيام بها دون أن تستوجبها الضرورة.

كما تجدر الإشارة إلى عادة سيئة عند بعض الشعوب والتي ما زالت تمارس حتى اليوم وهي «ختان الفتيات» وهذه العادة آخذة في التضاؤل لكثرة الحملات التي تشن عليها. وهذه العادة تشكل استهتاراً بحياة الإنسان وتؤدي إلى إيذاء الفتاة نفسياً وجسدياً خاصة باللجوء فيها إلى عمليات بدائية وغير طبية. وقد أثارت جدلاً فقهياً في الآونة الأخيرة في مصر وقد حرمها شيخ الأزهر هناك.

ويجب العمل في هذا الإطار على إيجاد المؤسسات أو الجمعيات المختصة لمعالجة هذه المسألة الهامة التي تمس مشاعر الفتاة وتنتهك حرمة جسدها، للتخفيف من هذه العمليات والوصول تدريجياً إلى القضاء على هذه العادة.

أما قضية التعقيم فهي تخالف مبدئياً النظام العام. وتحظرها كثير من الأنظمة ولكن تتساهل معها أنظمة أخرى تبعاً لمبررات إقتصادية أو إجتماعية أو لأسباب تتعلق ببعض المرضى أو المجرمين الخطرين حين ترى الدولة أنه من الضروري اللجوء إلى تعقيم هؤلاء الأشخاص.

وهناك مسألة تتعلق بحرية المرء بتغيير جنسه Transexualisme، وهذا الأمر أيضاً يختلف من مجتمع إلى آخر، فتتساهل معه بعض الأنظمة الأوروبية وقد تردد الاجتهاد الفرنسي في إقراره، وتتشدد تجاهه وتستنكره الدول المحافظة. وفي لبنان جرت بعض عمليات تحويل الرجل إلى إمرأة ولكنها معدودة ومحددة بحالات خاصة. وهذه السنة جرت عملية تحويل شاب يدعى طوني إلى فتاة دعيت أنطونيللي وجرت معها مقابلة متلفزة[1]، وقد أدلى الطبيب الجراح الذي أجرى

---

(١) على محطة N.B.N في برنامج بلا حرج.

العملية برأيه، وحدد شروطاً لإجرائها، ومنها الأسباب النفسية والجسدية وذلك يتطلب لجنة طبية من الخبراء، وموافقة وزارة الصحة على إجراء العملية.

يبقى أن نشير إلى أن حق الإنسان بالمحافظة على جسده يوجب عليه أن يقوم بأود هذا الجسد لكي يستمر بحياته ونموه بشكل طبيعي. لذلك فإن معظم القوانين الحديثة تفرض النفقة للإنسان العاجز على أقربائه وعلى الدولة. وتلزم الإنسان القادر على تأمين موارد عيشه بنفسه وعليه تعتبر التسول والتشرد جريمتين يعاقب عليهما القانون.

والمتسول هو من كانت له موارد، أو كان يستطيع الحصول على موارد بالعمل واستجدى لمنفعته الخاصة الإحسان العام في أي مكان كان، إما صراحة أو تحت ستار أعمال تجارية. ويعاقب بالحبس مع التشغيل لمدة شهر على الأقل وستة أشهر على الأكثر(١). وتشدد العقوبة إذا رافق الاستجداء تهديد أو حمل سلاح أو حمل شهادة فقر كاذبة أو التظاهر بالعاهات أو التنكر(٢).

ويعد متشرداً: كل صحيح لا مسكن له ولا وسيلة للعيش يرتزق منها ولا يمارس عملاً، ويعاقب بالحبس مع التشغيل من شهر إلى ستة أشهر على الأقل ولم يثبت أنه سعى السعي الكافي للحصول على شغل(٣). وتشدد العقوبة على كل متشرد يحمل سلاحاً أو أدوات خاصة باقتراف الجنايات أو الجنح(٤).

ثانياً: واجبات الآخرين.

أ ـ إيذاء الغير:

حرص القانون على حماية الأشخاص من كل أذى يتعرضون له من الغير، وقد نص قانون العقوبات اللبناني أن من أقدم قصداً على ضرب شخص أو جرحه أو إيذائه ولم ينجم عن هذه الأفعال مرض أو تعطيل شخص عن العمل لمدة تزيد

---

(١) المادة ٦١٠ عقوبات لبناني.
(٢) المادة ٦١٣ عقوبات لبناني.
(٣) المادة ٦١٤ عقوبات.
(٤) المادة ٦١٥ عقوبات.

عن عشرة أيام عوقب بناء على شكوى المتضرر بالحبس ستة أشهر على الأكثر أو بالتوقيف التكديري[١] وتصل العقوبة إلى الأشغال الشاقة المؤقتة عشر سنوات على الأكثر، إذا أدى الفعل إلى قطع أو استئصال عضو أو بتر أحد الأطراف أو إلى تعطيل أحدهما أو تعطيل إحدى الحواس عن العمل أو تسبب في إحداث تشويه جسيم أو أية عاهة أخرى دائمة[٢].

ب ـ الجرائم الجنسية:

ما زال الجنس يعتبر حتى في المجتمعات المتحررة المحور الرئيسي للأخلاق والآداب العامة ويتصل مباشرة بالحق بالسلامة الجسدية، لذلك لا يجوز الاعتداء على هذا الحق بأية طريقة كانت، وقد أولاه قانون العقوبات اللبناني عناية خاصة، ونص على الجرائم المختلفة المخلّة بالشرف والآداب العامة في الباب السابع، الفصل الأول منه)، فعاقب على جريمة الاغتصاب أي إكراه أحد الأشخاص بالعنف والتهديد على الجماع دون زواج، بالأشغال الشاقة لمدة خمس سنوات على الأقل. ولا تنقص العقوبة عن سبع سنوات إذا كان المعتدى عليه لم يتم الخامسة عشرة من عمره[٣].

ويعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة من جامع شخصاً غير زوجه لا يستطيع المقاومة بسبب نقص جسدي أو نفسي أو بسبب ما استعمل نحوه من ضروب الخداع[٤].

كما نص القانون على جريمة الفحشاء، فجاءت المادة ٥٠٧ ق.ع.ل. من أكره آخر بالعنف والتهديد على مكابدة أو إجراء فعل مناف للحشمة عوقب بالأشغال الشاقة مدة لا تنقص عن أربع سنوات.

(١) المادة ٥٥٤ عقوبات.
(٢) المادة ٥٥٧ عقوبات.
ـ وتراجع المواد التالية من ٥٦٠ـ٥٦٧ المتعلقة بالمشاجرة والإيذاء عن غير قصد.
(٣) المادة ٥٠٣ عقوبات لبناني.
(٤) المادة ٥٠٤ عقوبات، ويراجع المواد ٥٠٥ـ٥٠٦ في ذات الموضوع.

ويكون الحد الأدنى للعقوبة ست سنوات إذا كان المعتدى عليه لم يتم الخامسة عشرة من عمره[١].

وتنص المواد من (٥١٤ ـ ٥١٧) على جريمة الخطف، فجاء في المادة ٥١٤ من خطف بالخداع أو العنف فتاة أو امرأة بقصد الزواج عوقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات. وإذا كان الخطف بقصد ارتكاب الفجور عوقب الفاعل بالأشغال الشاقة المؤقتة (المادة ٥١٥)[٢].

ثم تنص المواد من (٥١٨ ـ ٥٢١) على جرائم الإغواء والتهتك (أي اللمس والمداعبة بصورة منافية للحياء) وخرق حرمة الأماكن المخصصة للنساء.

وكذلك تنص المواد من (٥٢٣ ـ ٥٣٤) على جرائم الحض على الفجور والتعرض للأخلاق والآداب العامة.

أما جريمة الزنا فتنص عليها المواد (٤٨٧ ـ ٤٨٩) فتعاقب المرأة الزانية بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين، ويقضي بالعقوبة نفسها على شريك الزانية إذا كان متزوجاً، وإلا فبالحبس من شهر إلى سنة[٣]، وتعلق الملاحقة في جريمة الزنا على شكوى الزوج واتخاذه صفة المدعي الشخصي[٤].

ج ـ حماية الصحة العامة:

حدد القانون شروطاً مختلفة لحماية الصحة العامة، تتعلق بأصول وكيفية معالجة بعض الأمراض الخطيرة، وتنظيم ممارسة المهن الطبية والمؤسسات ذات العلاقة بالصحة العامة[٥].

كما فرض القانون شروطاً عامة للوقاية الصحية في المنازل وأماكن اللهو والمحلات العامة، والأصول المتعلقة بالنظامة العامة[٦].

---

(١) يراجع في جريمة الفحشاء أيضاً المواد من ٥٠٨ـ٥١٣.
(٢) تراجع في نفس الموضوع المواد ٥١٦ـ٥١٧.
(٣) المادة ٤٨٧ عقوبات.
(٤) تراجع المواد ٤٨٨ـ٤٨٩.
(٥) كمهنة الطب، والصيدلة، ومحلات بيع الأدوية والنظارات الطبية.
(٦) مثل الأصول المتعلقة بالمياه المبتذلة، الشروط الصحية في المطاحن والأفران ومحلات بيع اللحوم وتنظيم المسالخ..

وكذلك فرض الشروط الصحية الملائمة في المواد الغذائية ومنع الغش[١].

المبحث الثاني: الحق في الأمن الشخصي

يرتبط الحق بالأمن الشخصي بسائر حقوق الإنسان الجسدية والنفسية، وهو يعني الحق في الحياة بسلام واطمئنان دون خوف أو رهبة.

وحتى تتأمن لأي فرد حرية الحركة والعمل يجب أن يتوفر له الأمن الشخصي[٢].

لذلك على السلطة أن تؤمن للأفراد الظروف والشروط الملائمة التي تضمن سلامتهم الجسدية، وتسمح لهم بممارسة حريتهم كما يرغبون. وبالتالي لا يجوز أن تقوم أية عوائق بوجه هذه الحرية إلا تلك التي ينص عليها القانون. كما يجب على السلطة أن لا تقدم على إجراء تعسفي ضد حرية الأشخاص إلا في نطاق القانون.

وذلك تطبيقاً لمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات أي أنه لا جريمة ولا عقوبة بدون نص قانوني. وهذا المبدأ كرسته المادة السابعة من إعلان الحقوق الفرنسي سنة ١٧٨٩ بالنص على أنه «لا يمكن اتهام أي إنسان أو توقيفه أو حبسه إلا في الأحوال المحددة بالقانون ووفقاً للأصول التي ينص عليها».

كما نصت على نفس المبدأ المادة الحادية عشرة الفقرة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨ «لا يدان أي شخص بجريمة من جراء أداء عمل أو الامتناع عن عمل، لم يكن عند ارتكابه يشكل جرماً بمقتضى القانون الوطني أو الدولي، كما لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة».

---

(١) راجع المادة ٦٠٧ من قانون العقوبات المتعلقة بالغش.
- المرسوم الاشتراعي رقم ١٠١، تاريخ ١٩٨٣/٩/١٦، الخاص بتحذير المواطنين من مضار التدخين وغيرها.

(٢) راجع د. هيام مروة، مرجع سابق، ص: ٥٨.

وبذات المعنى المادة الثامنة من الدستور اللبناني التي تنص على أن «الحرية الشخصية مصونة وفي حمى القانون ولا يمكن أن يقبض على أحد أو يحبس أو يوقف إلا وفقاً لأحكام القانون ولا يمكن تحديد جرم أو تعيين عقوبة إلا بمقتضى القانون».

كما أنه يطبق مبدأ آخر وهو عدم رجعية القوانين، وقد كرسته المادة الثامنة من إعلان الحقوق الفرنسي سنة ١٧٨٩ بالنص على أنه «لا يمكن معاقبة أحد إلا بموجب قانون صادر بتاريخ سابق ومطبق بصورة شرعية».

ونصت عليه المادتان الأولى والسادسة من قانون العقوبات اللبناني «لا تفرض عقوبة ولا تدبير إحترازي أو إصلاحي من أجل جرم لم يكن القانون قد نص عليه حين اقترافه»، (المادة الأولى)، و «لا يقضي بأي عقوبة لم ينص عليها القانون حين اقتراف الجرم» (المادة السادسة).

غير أنه يستفيد المتهم من تطبيق رجعية القانون عندما يكون لصالحه، فالمادة ٨ من قانون العقوبات اللبناني تقضي بأن «كل قانون جديد يلغي عقوبة أو يقضي بعقوبة أخف يطبق على الجرائم المقترفة قبل نفاذه ما لم يكن قد صدر بشأنها حكم مبرم».

على ضوء هذه المبادىء فإن حماية الأمن الشخصي تقتضي أصولاً معينة من تدخل الضابطة في الحد من حرية الأشخاص وتأمين ضمانات للمتهم أمام القضاء وكذلك عدم تعذيب المتهم والمس بشخصه.

الفقرة الأولى: تدخل الضابطة والحد من حرية الأشخاص.

تلعب الضابطة دوراً هاماً في المجتمع، فقد يعود إليها أمر المحافظة على النظام العام، وحماية الأمن الداخلي وتأمين الاستقرار في ظل سيادة القانون، واحترام حقوق الأفراد وحرياتهم العامة.

كما تقوم الضابطة بتطبيق القوانين والأنظمة والتصدي للجريمة والوقاية منها وملاحقة مرتكبيها[1].

---

(١) راجع د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٥٣٠.

وتنفيذ مهام الضابطة يضع جهازها أي أفراد قوى الأمن الداخلي بمواجهة المواطن، وعلى رجل الأمن أن لا يتعرض لحرية الأفراد في غير الحالات التي يجيزها القانون. لذلك كان لا بد من تحديد العلاقة بين أفراد الضابطة والمواطنين بتحديد مهام الضابطة وشروط تدخلها. وهذا ما نصت عليه المادة الأولى من قانون تنظيم قوى الأمن الداخلي حيث حددت مهامها في إطارين: إطار الضابطة الإدارية وإطار الضابطة العدلية.

أولاً: الضابطة الإدارية.

الضابطة الإدارية هي بمثابة سلطة إدارية تقوم بمهمة وقائية لتفادي وقوع الجرائم ومخالفة القوانين والأنظمة وتوفير الأمن والطمأنينة للمواطنين والمحافظة على النظام العام.

وقد حددت المادة ٢٢٠ من المرسوم الاشتراعي رقم ٦٧/٤ غاية الضابطة الإدارية (تقابلها المادة الأولى من قانون تنظيم قوى الأمن الداخلي رقم ١٧ تاريخ ١٩٩٠/٩/٦) بما يلي:

١ ـ المحافظة على الأمن بردع المؤامرات والثورات والحوادث والتظاهرات وتوطيد الأمن بالقوة إذا لزم الأمر.

٢ ـ السهر على السلامة العامة بردع كل عمل من شأنه أن يعرض الأشخاص والممتلكات للخطر (حالة الذعر العام، الكوارث، الحوادث الطارئة، أعمال السلب والشقاوة)، وإذا لم يكن من المستطاع الحؤول دون وقوع الحدث المضر، العمل على اتخاذ جميع التدابير اللازمة للحد من عواقبه ومكافحته وإغاثة المتضررين وحماية الأهلين.

٣ ـ السهر على الراحة العامة.

وعددت المادة ٢٢٢ من نفس المرسوم بعض أعمال الضابطة الإدارية:

١ ـ حفظ الأمن وتوطيده.

٢ ـ استقاء المعلومات المتعلقة بالسلامة العامة.

٣ ـ مراقبة الأشخاص الأجانب والأشخاص الذين يكونون خطر على السلامة العامة وعلى أمن الدولة والممنوعين من الإقامة والموضوعين قيد الإقامة الجبرية.

٤ ـ الضابطة البلدية.

٥ ـ الضابطة الريفية.

٦ ـ ضابطة السير.

إلى جانب هذه الضابطة الإدارية العامة، نجد أجهزة متخصصة تابعة لها، كالضابطة الصحية والضابطة السياحية والضابطة الحرجية والضابطة الجمركية.

ثانياً: الضابطة العدلية.

الضابطة العدلية هي جهاز يقوم بمهمة قضائية قمعية للبحث عن الجرائم والقيام بالتحريات للكشف عن مرتكبيها وتسليمهم إلى القضاء.

وعرفتها المادة ٢٢٣ من المرسوم الاشتراعي ٥٤/٦٧ بقولها:

«إن غاية الضابطة العدلية هي البحث عن الجنايات، والجنح والقباحات، أي المخالفات وجمع أدلتها وتسليم مرتكبيها إلى المحاكم المكلفة معاقبتهم».

واعتبرت المادة ٢٠٧ من القانون رقم ١٧ تاريخ ٦/٩/١٩٩٠ المتعلق بتنظيم قوى الأمن الداخلي المدير العام لقوى الأمن الداخلي وضباط قوى الأمن والرتباء ضباطاً عدليين مساعدين للمدعين العامين ولمفوض الحكومة لدى المحكمة العسكرية، ضمن مناطق عملهم، ويقومون بإجراءاتهم في مجال الضابطة العدلية، وتنظيم علاقاتهم مع السلطات العدلية كما نصت المادة ١٧ على اعتبار قائد الشرطة القضائية خاضعاً للمدير العام لقوى الأمن الداخلي من الناحيتين الإدارية والمسلكية والمهمات المرتبطة بالأمن العام من استقصاء ومراقبة، أما لجهة المهمات القضائية فهو المسؤول مع عناصره مباشرة أمام مدعي عام التميز.

ثالثاً: التمييز بين الضابطة الإدارية والضابطة العدلية.

إن للتمييز أهميته لأن مهام كل من الضابطين يتولاها جهاز شرطي واحد،

حيث ينيط القانون بقوى الأمن الداخلي القيام بأعمال الضابطة العدلية والإدارية. كذلك الإجراءات التي تقوم بها الضابطتان في أداء مهمتهما تتشابه وتتداخل، إذ أن إجراءات الضابطة العدلية تبدأ أحياناً من حيث تنتهي إجراءات الضابطة الإدارية. وهذه الإجراءات كما عددتها المادة ١٩٤ من المرسوم الاشتراعي ٥٤/٦٧ تقابلها المادة ٢١٤ من قانون ٦/٩/١٩٩٠ دونما تفريق بين الضابطتين هي: استجلاء الهوية، التوقيف، استعمال السلاح، إقامة الحواجز، تفتيش المنازل، تفتيش الأشخاص ومصادرة المواد الممنوعة.

أما معيار التمييز فيجب أن ننظر فيه إلى الغاية من عمل الشرطة لحظة تدخلها وهذا ما أخذ به الاجتهاد الإداري الفرنسي ولحقه بذلك اجتهاد مجلس الشورى اللبناني. فمقياس التفريق يأخذ بعين الاعتبار إذن موضوع التحقيق «أو الغاية من العمل» أو الدافع، فإذا كان الموضوع معيناً، صريحاً ومن شأنه أن يؤدي إلى تعقبات جزائية، فيكون العمل من أعمال الضابطة العدلية(١)، حيث أن الغاية تتوجه إلى جريمة محددة وضبط أدلتها وملاحقة مرتكبيها، وكلما كانت الغاية من عمل الشرطة هي تلافي الإخلال بالنظام العام بعناصره الثلاثة وهي الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة، فإن التدبير يكون من أعمال الضابطة الإدارية(٢).

الفقرة الثانية: ضمانات المتهم أمام القضاء.

إن القضاء هو المرجع الأساسي لتحقيق العدالة عندما يتعرض أمن الأشخاص للاعتداء. لذلك وجب توفير الوسائل الضرورية لحماية هذا الحق وتأمين الفرص الكافية عن طريق القضاء من خلال تنظيمه واحترام إجراءات سليمة لتحقيق محاكمة عادلة ونزيهة للمتهم.

أولاً: تأمين محاكمة عادلة من خلال تنظيم القضاء.

وذلك يكون بتعدد درجات المحاكمة، وفصل سلطة الاتهام (التحقيق والادعاء) عن سلطة الحاكم، ثم فصل سلطة التحقيق عن سلطة الادعاء.

---

(١) راجع د. جان باز، الوسيط في القانون الإداري، جزء ١، مرجع سابق ets، ص: ١٩٤.
(٢) راجع د. ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٢٢٠.

فتعدد درجات المحاكمة يعطي مجالاً أوسع للكشف عن ملابسات التهمة والوصول إلى الحقيقة.

ونجد في لبنان ثلاث درجات للمحاكمة:

- محاكم الدرجة الأولى (القضاة المنفردون ومحاكم البداية)، ومحاكم الاستئناف، وأمام هاتين الدرجتين تبحث الدعوى بكاملها وتنظر المحكمة في الوقائع والقانون معاً، ثم محكمة التمييز التي تمارس رقابتها من حيث المبدأ على كيفية تطبيق القانون، غير أنها تنظر أيضاً في أساس الدعوى عندما تقرر نقض الحكم المطعون فيه(١).

بالإضافة إلى هذه الدرجات العادية للمحاكمة، هناك طريق الاعتراض على الأحكام الغيابية، وطلب إعادة المحاكمة عند ظهور أفعال جديدة تؤثر على صحة الحكم.

- أما فصل سلطة الاتهام عن سلطة الحكم فيهدف إلى تحرير قاضي الحكم من أية قناعات مسبقة يمكن أن تتكون لديه فيما لو كان هو الذي تولى التحقيق واتهام المدعى عليه. لذلك اتجهت معظم التشريعات الحديثة للفصل بين هاتين السلطتين، وقد حظر القانون اللبناني على كل قاضٍ يكون قد تولى التحقيق أو مثّل النيابة العامة في قضية ما أن يشترك في الحكم بها(٢).

باستثناء ما نصت عليه المادة ١٠٤ من قانون التنظيم القضائي سنة ١٩٦١ حول جمع القاضي المنفرد بين وظيفتي ممثل النيابة العامة وقاضي الحكم في القضايا التي يعود إليه النظر فيها.

- وفصل سلطة التحقيق عن سلطة الادعاء يهدف إلى ضمان تجرد قاضي التحقيق الذي تختلف طبيعة مهمته عن النيابة العامة، حيث تتولى هذه الأخيرة تمثيل المجتمع في تعقب الجرائم وملاحقة مرتكبيها والمطالبة بإنزال العقوبات بهم، بينما يمارس قاضي التحقيق مهمة متجردة لا تغلب أي مصلحة على أخرى.

---

(١) المادة ٧٣٤ من قانون أصول المحاكمات المدنية الصادر بالمرسوم الاشتراعي رقم ٩٠/ ١٩٨٣.

(٢) المواد ٢١ و٥٢ أصول جزائية.

ويطبق هذا الفصل في لبنان، غير أن قضاة التحقيق يخضعون لمراقبة مدعي عام التمييز[1].

ثانياً: تأمين إجراءات سليمة في التحقيق وسير المحاكمة.

تتوفر هذه الإجراءات من خلال إبلاغ المتهم بالتهمة المنسوبة إليه، استعانته بمحام، سرية التحقيق والمذاكرة وعلنية المحاكمة.

إن إعلام المتهم بالتهمة المنسوبة إليه حق أكدته المادة التاسعة من الشرعة الدولية للحقوق المدنية والسياسية التي أقرتها الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦ بالنص على أنه «يجب إبلاغ كل من يقبض عليه، بأسباب ذلك عند حدوثه، كما يجب إبلاغه فوراً عن التهمة الموجهة إليه».

كما نصت عليه أيضاً المادة ٧٠ من قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني «عندما يمثل المدعى عليه أمام قاضي التحقيق يتثبت المحقق من هويته ويطلعه على الأفعال المنسوبة إليه ويطلب جوابه عنها».

وذلك حماية لحقوق الأفراد والحؤول دون إجراء توقيفات تعسفية دون تحديد تهمة معينة منسوبة إلى الموقوف، وأن مخالفة هذه القاعدة من قبل قاضي التحقيق يعرضه لمؤاخذة تأديبية.

واستعانة المتهم بمحام يحضر جميع مراحل التحقيق وسير المحاكمة حق أكدته المادة الرابعة عشرة من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية التي نصت على حق كل متهم أن يحاكم وجاهياً وأن يدافع عن نفسه بنفسه أو بواسطة محام يختاره لذلك، وبإعلامه بحقه في أن يكون له من يدافع عنه، وبحقه بتعيين مدافع حكماً ومجاناً إذا كان لا يملك مصاريف أتعاب المحاماة».

وهذا ما تنص عليه أيضاً المادتان ٧٠ و٧١ من قانون أصول المحاكمات

(١) المادة ١٤ أصول جزائية.

الجزائية اللبناني، فبعد إطلاع المتهم بالأفعال المنسوبة إليه، يجب تنبيهه أن من حقه أن لا يجيب عنها إلا بحضور محام ويدون هذا التنبيه في محضر التحقيق[1].

ثم تنص المادة ٧١ على أن «للمدعى عليه والمسؤول بالمال والمَدعي الشخصي ووكلائهم الحق في حضور جميع أعمال التحقيق ما عدا سماع الشهود».

وسرية التحقيق والمذاكرة تهدف إلى ضمان سلامة التحقيق وتأمين سير العدالة بعيداً عن أي تشويش وتعتبر ضمانة للمتهم حيث تمنع نشر كل ما يسيء إلى سمعته دون وجه حق.

وفي لبنان نصت المادة ٤٣٠ عقوبات على فرض عقوبة الغرامة على كل من ينشر وثيقة من وثائق التحقيق الجنائي أو الجناحي قبل تلاوتها في جلسة علنية.

أما علنية المحاكمة فهي حق أكدته المادة الحادية عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ بالنص على أن لكل شخص الحق في محاكمة علنية تكون قد وفرت له فيها جميع الضمانات اللازمة للدفاع عن نفسه.

ويكرسه قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني في جميع درجات المحاكمة، باستثناء قضايا الأحداث والمحاكمات التي تقرر محكمة الجنايات إجراءها سراً للمحافظة على النظام العام والأخلاق العامة.

ثالثاً: ضمانة المتهم في عدم تعذيبه والمس بشخصه.

لقد شهد العالم على مر العصور، اللجوء إلى كثير من أعمال التعذيب بحق المتهم والمعاملات القاسية وغير الإنسانية بدءاً بالتحقيق معه وصولاً إلى توقيفه والحكم عليه.

وإن تعرض المتهم للتعذيب والمعاملة المهينة هي ظاهرة شائعة اليوم حتى في الدول الأعرق ديمقراطية وحضارة وبالتأكيد تزداد الصورة بشاعة في الدول

---

(١) المادة ٧٠ أصول محاكمات جزائية.

المتخلفة والعالم الثالث وتتدرج تبعاً لالتزامها بحقوق الإنسان وحرياته. أما ضمانة المتهم بعدم تعذيبه فهي حق أكدته معظم المواثيق الدولية والوطنية وكذلك المؤسسات والجمعيات الإنسانية ومنها الإعلان العالمي سنة ١٩٤٨ في مادته الخامسة التي تنص على أنه «لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة السيئة أو العقوبة القاسية، أو اللا إنسانية أو المحطّة بالكرامة.

وكذلك المادة السابعة من ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦ والتي تضيف أنه لا يجوز إخضاع أي فرد دون رضائه الحر للتجارب الطبية أو العلمية.

كما عملت اللجنة الدولية لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة على إقرار معاهدة ضد التعذيب وضد العقوبات الأخرى أو المعاملة الوحشية وغير الإنسانية أو المذلة في ١٠ كانون الأول سنة ١٩٨٤ وبدأ العمل بها في ٢٦ حزيران ١٩٨٧، وذلك انسجاماً مع المادة الخامسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة السابعة من الميثاق الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية، والإعلان عن حماية جميع الأشخاص من التعذيب الذي تبنته الجمعية العامة في ٩ كانون الأول سنة ١٩٧٥، وذلك رغبة منها في زيادة فعالية مقاومة التعذيب والعقوبات الأخرى أو المعاملة الوحشية غير الإنسانية أو المذلة في العالم كله.

وقد عرفت المادة الأولى (فقرة ١) عبارة التعذيب في هذه المعاهدة بأنها «كل عمل يسبب ألماً أو عذاباً حاداً جسدياً أو عقلياً مقصوداً لشخص معين بهدف الحصول منه بشكل خاص أو من شخص آخر على معلومات أو اعترافات، ومعاقبته على عمل اقترفه هو أو شخص آخر أو شكك في أنه اقترفه، وتخويفه أو الضغط عليه أو تخويف أو الضغط على شخص آخر، أو لأي سبب آخر يقوم على أي نوع من التمييز، وعندما يسبب مثل هذا الألم أو مثل هذا العذاب من قبل موظف رسمي أو أي شخص يعمل بصفة رسمية أو بتحريض منه أو برضاه الصريح أو الضمني. ولا يتضمن ذلك الألم أو العذاب الناجمين فقط عن عقوبات مشروعة ملازمة لهذه العقوبات أو مترافقة معها»[1].

---

(١) راجع بنود الاتفاقية، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، زدني علماً، منشورات عويدات، ط ١، ١٩٩٦، ets، ص: ٩٧.

إلا أن مجرد النص على حماية هذا الحق لم يحل دون حدوث كثير من التعديات مما يكاد يجعل هذا الحق نظرياً حتى في أعرق الدول ديمقراطية. لذلك يجب على الدولة أن تضمن حماية فعالة من خلال أجهزة فعالة للرقابة بحيث يمكن إجراء التحقيق الواسع في الشكاوى المقدمة بهذا الخصوص ومعاقبة كل من تثبت عليه المسؤولية وأن يتوافر للمدعي أو من ينوب عنه مجال الالتجاء للقضاء لهذا الغرض، وكذلك القيام دورياً بتدريب وإرشاد الموظفين المسؤولين عن تنفيذ القانون بمضمون هذا الحق والتزامهم القانوني بتطبيقه تحت طائلة العقاب(١).

كما يجب تسهيل عمل المؤسسات والجمعيات التي تعنى بالاهتمام بهذه المسألة وملاحقة عمليات تعرض الأشخاص المتهمين للتعذيب.

وتجب معاملة السجناء معاملة إنسانية، الهدف الأساسي منها إصلاحهم وتأهيلهم إجتماعياً. وتطبيق بعض القواعد الواجبة الاتباع وذلك من أجل وضع نظام للسجناء يتماشى مع حقوق الإنسان، حيث يفصل المتهمون، إلا في حالات استثنائية عن المحكومين، كما يعاملون معاملة منفصلة تتناسب مع مراكزهم كأشخاص غير محكومين، ويفصل المتهمون من الأحداث عن البالغين منهم ويعمل على تقديمهم للمحاكمة بالسرعة الممكنة(٢).

أما صور التعذيب فهي متنوعة، منها الجسدي، ويشمل هذا النوع فنون التعذيب الكثيرة من الضرب المبرح، وحرق الأماكن الحساسة من الجسم بالسجائر، والصدمات الكهربائية، ووقوف المتهم ساعات طويلة في المياه الباردة. وهذه الوسائل تعتبر غير شرعية وتدينها المحاكم، وتكون الاعترافات التي يدلي بها المتهمون بنتيجتها باطلة ولكن غالباً ما يلجأ إليها عند إجراء التحقيقات.

وكذلك يلجأ رجال الشرطة إلى نوع آخر من التعذيب، وهو استخدام وسائل الإكراه النفسي، كحرمان المستجوب من الطعام، وإجراء الاستجوابات المتواصلة ساعات طويلة في الليل وفي النهار مع حرمانه من النوم وإبقائه واقفاً حتى إرهاقه

---

(١) راجع الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سابق ets، ص: ٢٩٣.
(٢) راجع د. غازي صباريني، مرجع سابق، ص: ١٢٠.

نفسياً وانتزاع الاعتراف منه. وهذه الوسائل لا يجيزها القانون أيضاً وكثيراً ما تكون الاعترافات الناجمة عن مثل هذه الحالات كاذبة. ومع ذلك فإنها تكون لدى رجال الشرطة وقضاة التحقيق بل وقضاة الحكم قناعات ثابتة مما يؤدي إلى حصول مفارقات بين الحقيقة القانونية والحقيقة الواقعية[١].

وهناك اللجوء إلى الطرق العلمية عند إجراء التحقيقات واستجواب المتهمين، اعتقاداً بأن هذه الوسائل تساعد على كشف الحقيقة، وهي على عدة أنواع كاستعمال مادة البانتوتال، التنويم المغناطيسي، وإجراء عملية بسيطة تبقي للشخص ذاكرته بينما تنزع عنه إرادته وجميع هذه الطرق تعتمد على اعتراف المتهم بواسطة العقل الباطن، لكنها لا تعبر دائماً عن الحقيقة لأن النوايا وما يدور في النفس قد لا يقترن بالتنفيذ. وكذلك اعتماد نوع آخر والمعروف بجهاز كشف الكذب المتعلق بقياس التغيرات الفجائية التي تظهر على المتهم عند استجوابه. وهذا الجهاز لا يؤدي إلى نتيجة صحيحة.

ويشكل استعمال هذه الوسائل خرقاً لأصول التحقيق واعتداء على حرية المتهم وضمانة حقوقه.

ونذكر في هذا المجال ما حدث في نيسان ١٩٩٨ من حركة تمرد للموقوفين في سجن روميه في لبنان، احتجاجاً على الأوضاع المزرية التي يعيشونها في الزنزانات والمعاملة القاسية والوحشية التي يلقونها من إدارة السجن. وفي تحقيق لصحيفة الديار عن الموضوع تحت عنوان «ثورة» الموقوفين في سجن روميه فتحت ملف السجون في لبنان وكشفت عوراتها ودهاليزها.

«الإذلال يبدأ لحظة التوقيف وصولاً إلى شتى أنواع التعذيب الجسدي والنفسي»، «العقاب بحجة ضبط الأمن يشمل «مغطساً» في المجارير والجلد العلني حتى الإغماء»[٢]، تبرز فيه الصحيفة الحالة البشعة لأسباب الحياة وظروف

---

(١) راجع د. ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٢٥٥.
(٢) صحيفة الديار، السبت ١١ نيسان ١٩٩٨، محليات، صفحة ٦.

السجن والموقوفين، والتي شغلت الرأي العام آنذاك ولكنها لم تحرك وجدان الحكام وتركت معالجة المسألة للوعود[١].

المبحث الثالث: حرية الحياة الخاصة

ليس من السهل إعطاء تحديد دقيق لمفهوم الحياة الخاصة، حيث أنها تشمل مجالاً واسعاً من التصرفات والسلوك والتفكير يتعلق بشخصية الإنسان وبذاته. والصعوبة أيضاً، أننا لا نستطيع أن نفصل دائماً ونهائياً بين حياة الإنسان العامة وحياته الخاصة. فالمجال يتسع أو يضيق تبعاً لإرادة الإنسان ورغبته وطبيعة عمله. وعليه تعني الحياة الخاصة بهذا المعنى الحيز من حياة الإنسان الذي يحتفظ به لنفسه، حيث يريد أن يبقيه خاصاً به، ولا يسمح لغيره بالإطلاع عليه، دون موافقته الصريحة أو الضمنية.

والحياة الخاصة حسب رأي كاربونييه Carbonnier هي «القطاع السري الذي يمتلك فيه الفرد القدرة على الابتعاد عن الغير... والحق بالحياة الهادئة»[٢].

وللحياة الخاصة أهمية كبيرة لما تشكله من عوامل استقرار واحترام للذات وشعور بالاستقلال الشخصي، خاصة أنها تترك للإنسان نطاقاً من الحرية قد يحرم منه في حياته العامة، تبعاً لاعتبارات الضوابط والحدود التي تفرضها الحياة العامة.

ولكل إنسان أن يتمتع بحياته الخاصة وينظمها كما يشاء ولكن مع ما يتوافق مع مبادىء الأخلاق العامة والسلوك الاجتماعي والقوانين والنظام العام.

لذلك للحياة الخاصة حرمتها وقد أولتها القوانين الداخلية برعايتها كما أحاطها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بحمايته فقد نصت المادة ١٢ منه على حرمة الحياة الخاصة، حيث جاء فيها «لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته

(١) هذا مثل من الأمثلة التي لا تحصى في السجون المختلفة في العالم المتمدن بشكل عام والمتخلف بشكل خاص.
(٢) راجع جان مورانج، الحريات العامة، مرجع سابق، ص: ٧٨-٧٩.

الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات».

وكذلك نصت المادة ١٧ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بأنه «لا يجوز التدخل بشكل تسعفي أو غير قانوني بخصوصيات أحد أو بعائلته أو بيته أو مراسلاته كما لا يجوز التعرض بشكل غير قانوني لشرفه وسمعته. ولكل شخص الحق في حماية القانون ضد مثل هذا التدخل أو التعرض».

أما حدود الحياة الخاصة ومضامينها فهي واسعة وعديدة سنكتفي بالإشارة إلى جوانب هامة منها:

الفقرة الأولى: علاقات الإنسان العاطفية.

العلاقات الإنسانية ضرورة نفسية وجسدية، والإنسان لا يستطيع أن يستمر بعيداً عن الآخرين من أي جنس أو نوع، ولكل إنسان الحق باختيار أصدقائه بحرية ودون قيود إجتماعية أو اعتبارات أيديولوجية أو مذهبية.

كما لكل إنسان أن يتمتع بحياة عاطفية مريحة لأن العاطفة جزء مهم من كيانه، فيها راحة كبيرة للعقل والإحساس. والاستقرار العاطفي مكمل ومتناغم مع الاستقرار الفكري ونجد الأمر واضحاً عند المجتمعات التي تعاني من الكبت والحرمان العاطفي والذي ينعكس سلباً على تطورها وإبداعها.

وأساس الحياة العاطفية في أي مجتمع هو الأسرة، حيث تزدهر بداخلها شخصية الفرد وتتشكل. والأسرة هي مؤسسة جوهرية لتهذيب الفردية بما هي كذلك»[١] والفرد يتعلم كيف يكون حراً، أخلاقياً واجتماعياً وسياسياً وعقلياً - بالعمل، بممارسة الفعل الحر، والأسرة كما يقول هيغل هي «المجال الأساسي الذي يتعلم فيه فن الوجود الحر، وهكذا نجد أن الطفل يستطيع أن يتعلم كيف

---

(١) راجع هيغل والديمقراطية، ميشال ميتاس، دار الحداثة، ط أولى، ١٩٩٠، ص: ٢٢١.

يمارس هذا الفن في الأسرة الحرة وحدها، . . . حيث يوجد فيها كل عضو تحت شروط الحرية»[1].

ومصدر وجود الأسرة هو الزواج الذي يتضمن بوصفه وحدة أخلاقية عنصرين أو لحظتين الأولى جسدية والثانية روحية، وحياة الفرد الجسدية تنمو في الزواج وتزدهر، فالوحدة الجنسية تنشط وتكون هي الممارسة التي تتحقق فيها هذه الغاية.

ولا بد لنا بالتالي أن نسلم أن الزواج من هذه الزاوية ضروري للمحافظة على النوع البشري، والوحدة الجنسية لكي تكون أصيلة لا بد أن تتحول إلى وحدة على مستوى الروح، إلى حب واع بذاته[2].

والزواج لكي يحقق ذاته يجب أن يكون حراً، لذلك لا بد للرجل والمرأة أن يبحثا عن الزواج وأن يتمماه بحرية. فالمصدر الموضوعي فيما يقول هيغل «يكمن في الموافقة الحرة من الطرفين، لا سيما موافقتهما على أن يجعلا من نفسيهما نفساً واحدة أو شخصاً واحداً، وأن يهجرا الشخصية الطبيعية الفردية السابقة ليصبحا متحدين الواحد منهما مع الآخر، وهذه الوحدة بينهما هي من هذه الزاوية تحديد ذاتي، وقيد ذاتي، وإن كانت في الواقع تعبر عن تحررهما لأنهما فيها يبلغان الوعي الذاتي الحقيقي»[3].

ونرى أن الزواج من المسائل الدقيقة ومن العلاقات الشخصية الأكثر حساسية لما يمثله من حياة مشتركة تتخللها أمور حميمية قد لا يتحملها طرف في هذه العلاقة أو حتى الطرفان أحياناً وخاصة في بعض الحالات اللامعقولة، حيث تفرض الزيجات بترتيب من الأهل أو تبعاً للمصلحة أو التقاليد[4].

---

(١) راجع المرجع السابق، ص: ٢٢١ـ٢٢٢.
(٢) راجع المرجع السابق، ص: ٢٢٨.
(٣) هيغل، راجع المرجع السابق، ص: ٢٢٨ـ٢٢٩.
(٤) هيغل المرجع السابق، ص: ٢٢٥.

فالزواج لا يمكن أن ينظر إليه كونه عقداً يحمل شروطاً تقليدية، فهو على الرغم من أنه يبدأ بعقد، فإنه عقد «يتخطى نقطة التعاقد، النقطة التي ينظر منها إلى الأشخاص في فرديتهم على أنهم وحدات مستقلة، وقائمة بذاتها». فيصبح علاقة إنسانية خاضعة لمزاج وذوق وإحساس وارتياح متبادل لكلا الطرفين.

لذلك فلاختيار الشريك أهمية بالغة ويشكل جزءاً أساسياً من استمرارية الزواج والحياة المشتركة.

وتجد الأسرة مكاناً خاصاً في «يوتوبيا»[١] توماس مور، فكل مدينة في «يوتوبيا» تتألف من أسر وليس من أفراد ويتضمن اختيار الشريك، الهام جداً، لدى اليوتوبيين عادة غير معقولة بنظرنا ومثيرة للعجب. لكنهم يولونها أكبر قدر من الرعاية، وتقوم هذه العادة على «أن المرأة، عذراء أو أرملة، تظهر عارية للرجل المتقدم للزواج منها، وهي برفقة إمرأة نزيهة، كما يظهر هذا الرجل عارياً أمام الفتاة، وهو برفقة رجل جدير بالثقة أيضاً». ويعلق توماس مور على هذه العادة بقوله:

«نضحك من هذا كما لو أنه شذوذ، أما هم فيندهشون بالعكس، للغباء الشديد للشعوب الأخرى، حيث يرفض المرء شراء جحش صغير بفلسين، قبل أن يقوم بتعريته وبرفع سرجه وأثوابه عنه وذلك للتأكد من عدم وجود عيب ما تحتها.

وعندما يتعلق الأمر باختيار زوجة، ستكون مصدراً للمتعة أو التقزز طوال حياة بكاملها، يتم الأمر بتهاون يتجلى في الحكم على كل الشخص بناء على رؤية جزء بسيط منه كاليد أو الوجه باعتبارهما ظاهرين للعيان، بينما بقية الجسم تختفي تحت الملابس»[٢].

---

(١) «يوتوبيا» وهي عبارة عن جزيرة يختلقها (توماس مور ١٤٧٨-١٥٣٥) لا وجود لها في أي مكان.

(٢) عن جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢٥٣.

وبصرف النظر عن مثالية أو عدم مثالية هذه العادة فلاختيار الشريك أهمية كبيرة والزواج يخضع لرضى الطرفين دينياً كان أم مدنياً»[1].

وهذا ما كرسته الأديان السماوية والإعلانات والمواثيق الدولية، فالزواج في الإسلام مؤسس على الحرية وهو رابطة مقدسة، وقد جعل الإسلام للمرأة الحق في اختيار شريك حياتها بأن فرض على وليها ألا يزوجها بغير رضاها. ففي حديث شريف «لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا البكر حتى تستأذن»[2]، ويعتبر الزواج عند المسيحيين سراً من أسرار الكنيسة.

وتنص الفقرة الأولى من المادة ١٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن «للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزويج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله، وتضيف الفقرة الثانية من نفس المادة: «لا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملاً لا إكراه فيه». وكما للإنسان حرية الزواج فإن له حرية الطلاق، لكن ضمن الشروط التي تراعي حقوق كلا الزوجين، وعلى أن يتم وفق إرادتهما دون تعسف أو ظلم.

والطلاق في الإسلام هو أبغض الحلال، وهو يختلف من مجتمع إلى آخر ومن دين إلى آخر، وإذا كان المبدأ هو الحفاظ على الحياة الأسرية والتضامن العائلي، فهناك حالات تصبح معها شروط الحياة العائلية مستحيلة، واجتماع الزوجين تحت سقف واحد يصل إلى حد لا يطاق ولأسباب مختلفة.

---

(١) أثار مشروع الزواج المدني الاختياري الذي طرحه رئيس الجمهورية اللبنانية الياس الهراوي ضجة إعلامية كبيرة وفتح الباب على مصراعيه لأزمة سياسية، وأثار حفائظ كثير من رجال الدين مسلمين ومسيحيين وبقي حديث الناس لعدة أشهر (راجع مثلاً: نهار الشباب، العدد ٢٤٨ من ٢٧ ك٢ إلى ٢ شباط ١٩٩٨ في استطلاع للرأي حول مشروع الزواج المدني ـ السفير الخميس ١٩/٣/١٩٩٨ ص: ١٨ لماذا يرفض التطبيق الاختياري ـ السفير الخميس ٢ نيسان ١٩٩٨ ص ١٩، مسألة الزواج المدني في «ما وراء الحق والباطل».

(٢) حقوق المرأة بين الإسلام والديانات الأخرى، محمود عبد الحميد محمد، مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٠، ص: ٥٢.

وللأهمية الكبيرة التي تحتلها الأسرة في حياة الإنسان، يجب على الدولة أن توفر لها أسباب الاستمرار من تأمينات إقتصادية واجتماعية وصحية، ويتطلب الأمر كذلك وعياً إجتماعياً لعملية الاختيار الحر، ومعرفة لغاية الحياة العائلية الكريمة.

الفقرة الثانية: سرية المراسلات والمكالمات الهاتفية.

أ ـ سرية المراسلات البريدية:

للمراسلات حرمة يجب احترامها، لأنها تهدف إلى حماية العلاقة ـ التي يجوز أن تكون سرية ـ بين شخصين، والتي يعبر عنها في تبادل الأفكار أو الأحاسيس والمشاعر بوسيلة من وسائل الاتصال ومنها الرسائل البريدية[1].

والرسالة البريدية عبارة عن وسيلة اتصال مكتوبة تنقل جزءاً من أسرار الأشخاص وحياتهم الخاصة مهما تنوعت أخبارها، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بحرياتهم الشخصية. لا سيما وأنها تكون غالباً مغلقة، وهذا الإغلاق دليل على خصوصيتها وعلى ملكيتها لأصحابها أي المرسل والمرسل إليه. وفي القديم لم تكن الرسائل مغلقة نظراً لخضوعها لرقابة السلطة عليها وتحديدها للحريات الشخصية.

فسرية المراسلات من الحريات الحديثة المتعلقة في بعض جوانبها بحق الملكية والمرتبطة أساساً بحرية التعبير والمعتقد والحريات الاقتصادية[2].

فقد تتضمن الرسائل أموراً فكرية أو معتقدات دينية أو سياسية أو فلسفية أو تتناول علاقات عاطفية أو تجارية أو إقتصادية.

ونظراً لأهميتها والتصاقها بحياة الإنسان الخاصة فقد أولتها الشرعات الدولية حمايتها، وهذا ما أكدته المادة الثانية عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (تقابلها المادة السابعة عشرة من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية)، بأنه «لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة... أو

---

(١) راجع جاك روبير، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(٢) راجع جان مورانج، الحريات العامة، مرجع سابق، ص: ٨٤.

مراسلاته . . . ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات».

وجاء في المادة ١٨٧ من قانون العقوبات الفرنسي «أن كل إلغاء، أو فض، للرسائل المودعة في البريد، يرتكبه عامل أو موظف في الحكومة أو في إدارة البريد، يعاقب عليه بالتغريم والسجن»، وهذه العقوبات، شملت، بموجب قانون صادر عام ١٩٢٢ الأفراد الآخرين الذين يتهمون بارتكاب نفس الجرم[١].

أما في لبنان، فيمنع قانون العقوبات التعرض لسرية المراسلات البريدية فالمادة ٥٨٠ منه تعاقب «بالحبس من شهرين إلى سنتين كل شخص ملحق بمصلحة البريد والبرق يسيء استعمال صفته هذه بأن يطلع على رسالة مختومة أو يتلف أو يختلس إحدى الرسائل أو يفضي بمضمونها إلى غير المرسل إليه».

كما تعاقب المادة ٥٨١ بالغرامة «كل شخص آخر يتلف أو يفض قصداً رسالة أو برقية غير مرسلة إليه، أو يطلع بالخدعة على مخابرة هاتفية، ويقضي بالعقوبة نفسها على من اطلع على رسالة أو على مخابرة برقية أو هاتفية في إذاعتها إلحاق الضرر بآخر فأعلم بها غير من أرسلت إليه».

كذلك نص المرسوم الاشتراعي رقم ١٢٦ تاريخ ١٩٥٩/٦/١٢ المتعلق بتنظيم الأصول الإدارية والمالية للمديرية العامة للبريد والبرق على أن سر المراسلات مصون لا يجوز إفشاؤه».

غير أن مبدأ سرية المراسلات البريدية ليس مطلقاً وإنما يخضع لاستثناءات عددها المرسوم الاشتراعي رقم ١٢٦ السالف الذكر ومنها:

١ ـ المراسلات الموجودة في المهملات.

٢ ـ المراسلات المصادرة من قبل السلطة القضائية، ومراقبة مراسلات المتهمين بجرم معين، وذلك خدمة لأغراض التحقيق.

٣ ـ الرسائل التي يتلقاها المفلسون.

---

(١) المرجع السابق.

٤ ـ لأداء شهادة من قبل موظفي البريد والبرق في القضايا الجزائية والجنائية.

كذلك مراقبة المراسلات بموجب التدقيق الجمركي. ومراسلات السجناء التي تخضع لرقابة قائد السجن، ومراسلات القاصرين الخاضعة لرقابة أوليائهم.

ويمكن أن نضيف إليها مراسلات المعتوهين والمجانين الخاضعين للحجز. وفي إطار المراسلات بين الأفراد تعتبر ملكية الرسالة من حق المرسل إليه إذا كانت سرية شرط أن لا يفصح عن مضمونها دون موافقة المرسل.

ب ـ سرية المكالمات الهاتفية:

تحظى المكالمات الهاتفية بحصانة مماثلة للمراسلات البريدية لاتصالها الوثيق بالحياة الشخصية للإنسان. خاصة لانتشارها الواسع ولاستعمالها اليومي لدى معظم الأفراد وشمولها مختلف الميادين الحياتية.

فالمبدأ هو سرية المكالمات الهاتفية وقد نص عليه قانون العقوبات اللبناني في المادة ٥٨٠، الفقرة الثانية «وتنزل العقوبة نفسها بمن كان ملحقاً بمصلحة الهاتف وأفشى مخابرة هاتفية اطلع عليها بحكم وظيفته أو عمله»[١].

وأيضاً المادة ٥٨١ منه التي تقضي بالغرامة على كل شخص آخر يطلع بالخدعة على مخابرة أو ينتهك حرمة الاتصالات الهاتفية بين الأشخاص[٢].

وتؤكد هذا المبدأ المادة ٣٢ من المرسوم الاشتراعي رقم ١٢٧ تاريخ ١٢/ ١٩٥٩/٦ المتعلق بتنظيم الأصول الإدارية والمالية في المديرية العامة للهاتف وتنص أن «سر المخابرات الهاتفية مصون، لا يجوز لأي موظف أو أجير في الإدارة إفشاؤه». ويجوز للإدارة إعطاء بيان عن المكالمات بناء على تكليف خطي من قبل السلطات القضائية.

والمادة ٣٦٨ من قانون العقوبات الفرنسي تعاقب بالسجن من شهرين إلى سنة وبالغرامة من ألفين إلى ستين ألف فرنك فرنسي أو بإحدى هاتين العقوبتين كل

---

(١) راجع النقطة السابقة من دراستنا، سرية المراسلات البريدية، خاصة المادة ٥٨٠ عقوبات.
(٢) راجع المادة ٥٨١ عقوبات لبناني.

من مس بخصوصيات حياة الآخر إما بالتنصت أو بتسجيل أو نقل كلام صدر في مكان خاص عن شخص بواسطة أية آلة دون موافقته، وإما بتثبيت أو نقل صورة شخص موجود في مكان خاص بأي آلة ودون موافقته.

إلا أن هذا المبدأ عرضة للاستثناءات ـ كغيره ـ وتعتبر مسألة التنصت على المكالمات الهاتفية من المشاكل السياسية والاجتماعية التي تواجه المجتمعات الديمقراطية وغير الديمقراطية.

وهذه القضية ليست جديدة وإن كانت في البداية استعملت بطرق بدائية، وإنما تطورت مع التقنيات الحديثة، فقد «ولى عهد استراق السمع من وراء الباب أو النافذة أو الاختباء في الخزانة ليحل محله عهد الالكترونيات الشديدة الحساسية والفاعلية بالرغم من صغر حجمها»(١).

ومن الجدير ذكره أنه قلما نجد دولة في عالم اليوم لا تمارس الرقابة على الاتصالات الهاتفية وذلك لاعتبارات أمن الدولة الداخلي أو الخارجي، أو مكافحة الإجرام لحماية أمن المجتمع وأعمال التحقيق القضائية.

وقد تباينت آراء الفقه والاجتهاد حيال قضية التنصت، فالبعض يتشدد تجاهها ويعتبرها اختراقاً لحقوق انسان وتدخلاً في حياته الخاصة والبعض الآخر يتساهل ويجيزها، إذ تحتمها الظروف الأمنية، وبعد انتشار أعمال الإرهاب والإجرام المنظم وتهريب المخدرات والأسلحة وحالات التجسس، باعتبار أن أمن المواطن والمجتمع يفوق كل اعتبار آخر وأن الضرورات تبيح المحظورات إذا كان من نتيجتها إنقاذ حياة الأفراد وحمايتهم من الجريمة، «ولكن فقط ضمن نطاق ضيق جداً بحيث يكون العمل الاستدلالي الذي يخرق حصن الحياة الفردية محدوداً في نطاقه واستثنائياً في استعماله»(٢).

ونجد أن هذه الاعتبارات تبرر خرق حماية حرية المكالمات الهاتفية وذلك

---

(١) راجع د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٦٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٣٦.

في الفقرة الثانية من المادة الثامنة من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية وجاء فيها:

«لا يمكن تدخل السلطة العامة في ممارسة هذا الحق[1] إلا إذا كان هذا التدخل ملحوظاً في القانون ويشكل في مجتمع ديمقراطي تدبيراً ضرورياً للأمن الوطني والأمن العام والرفاهية الاقتصادية للبلد وحماية النظام والوقاية من الجرائم وحماية الصحة والأخلاق وحقوق وحريات الآخرين».

أما الأمثلة على مسألة التنصت على المخابرات الهاتفية فهي عديدة وفي معظم البلدان إن لم يكن جميعها، ويأتي أحياناً ذلك تبعاً لقانون. وفي قرار للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان يوضح هذا الأمر ونذكره لدلالته، (كلاس Klass) الصادر في ٦ أيلول سنة ١٩٧٨ والمتعلق بقضية رفعت من قبل خمسة محامين ألمان ضد الحكومة الألمانية بصدد قانون فدرالي صادر سنة ١٩٦٨ يتيح مراقبة الخطوط الهاتفية وفقاً لبعض الإجراءات، اعتبرت المحكمة الأوروبية أن هذا القانون وإن كان يشكل تدخلاً في حياة المواطن الخاصة إلا أنه نظراً للأخطار التي تواجه المجتمع الأوروبي الديمقراطي والناتجة عن أعمال التجسس المتطورة والأعمال الإرهابية فإن اتخاذ تدابير رقابة خاصة مبرر للمحافظة على الأمن الوطني ولحماية النظام وللوقاية من الجرائم.

وتضيف المحكمة أن الحكومة الألمانية اتخذت الاحتياطات اللازمة لتوفير الضمانات للمواطنين ضد إساءة استعمال السلطة للصلاحيات الممنوحة لها كما أن التدابير المقررة متوازنة مع الأخطار التي تمثلها الأعمال المذكورة آنفاً. وانتهت المحكمة إلى رد الطعن الموجه للقانون موضوع المراجعة[2].

ونذكر في هذا المجال أنه صدر في ألمانيا عدة قوانين تجيز عملية التنصت، منها القانون الأخير الذي أحدث حالة من الذعر بعد إقراره من قبل البرلمان

---

(١) أي خرق سرية المخابرات الهاتفية.

(٢) راجع د. مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص: ٦٣٨.

بموافقة ثلثي أعضائه (٤٤٨ من أصل ٦٧٢)، في شهر شباط من هذا العام ١٩٩٨[١].

وعلل البرلمان الألماني قراره بأنه يهدف للحد من تصاعد موجة الجرائم خاصة جرائم تجارة المخدرات وتهريب الأسلحة والمتفجرات والعصابات المنظمة وتزوير الأوراق الثبوتية والنقود وحماية أمن الدولة[٢].

وفي لبنان شهدت مختلف العهود الرئاسية[٣] والحكومات حالات من التنصت على المخابرات الهاتفية، أما التبريرات ففي معظمها تكون عادة لأسباب سياسية.

الفقرة الثالثة: خصوصيات الإنسان وخلوته.

للإنسان هامش من الحياة الخاصة يضيق بحيث يقتصر عليه وعلى عائلته. ويتمتع هذا الحيز بحرمة كبيرة، لأنه لا تدخل فيه علاقات الآخرين وكذلك لا يشكل خطورة على أمن الدولة وسلامة المجتمع، ويبعد عن نطاق الجريمة أو أي سبب من الأسباب التي تدعو السلطة للحد من حرية الشخص وخرق حقوقه.

وهذا الحيز هو ما يمكن أن نسميه حياة الإنسان الحميمة أو الجزء من الخصوصيات الذي يتركه الفرد لنفسه. فلكل شخص الحق بخلوة يرتاح فيها لذاته، ويفكر بهدوء، بعيداً عن أي إزعاج وبمنأى عن أي تدخل من الآخرين. لا سيما وأن مشاكل الحياة كثيرة، ومشاغل الفرد متنوعة، فهو بحاجة لهذا الحيز من الخصوصيات والذي يشكل ضرورة نفسية وجسدية.

وتتعدد مظاهر هذه الخصوصيات ونذكر منها ما يتعلق بصورته وأحاديثه الخاصة ووضعه الصحي والتمتع بأوقات فراغه وحقه بالاحتفاظ بأسراره وساعات تأمله.

---

(١) راجع جريدة السفير، الخميس ١٩/٢/١٩٩٨، ص: ٢٠.
(٢) المرجع السابق.
(٣) عهود رؤساء الجمهورية.

وبالنسبة لحق الإنسان على صورته، فلا يجوز لأي شخص أن يستخدم صورة إنسان آخر دون موافقته. ويجب التمييز بين الخطأ البسيط في استعمال الصورة أو إذا رافقته نية الإيذاء، مما يستلزم تعويضاً خاصاً، والتعويض يفترض أن يتناسب مع الضرر الذي سببه الفاعل.

ويشكل نشر الصورة جرماً جزائياً عندما يكون الحصول عليها، أو الهدف من استعمالها ناتجاً عن جرم جزائي كالتزوير أو إفشاء لسر المهنة (مادة ٥٧٩ عقوبات لبناني). كما يمنع نشر أو استعمال صور القاصرين دون موافقة أوليائهم.

وإذا كان المبدأ أنه من غير الجائز التقاط صورة فوتوغرافية لأحد الأشخاص، في مكان خاص، دون موافقته. فالأمر يختلف عنه في الأماكن العامة. وذلك عندما تنشر صور الذين يعيشون بحكم مهنتهم وسط العامة، كرجال السياسة والفن.

و«مهما كانت مهنة الشخص أو شهرته، تجعله يعيش حياته بين الجمهور، فإن حداً ضرورياً من السرية يبقى خاضعاً لرغبته في أن لا يعرض على العامة. ولذلك فإن الضابط الوحيد للفصل بين المسموح والمحظور نشره بهذا الصدد هو موافقة هؤلاء الضمنية على الأقل، كالظهور العلني في مكان ما دون أي تحفظ أو إفساح المجال لحضور الصحفيين دونما تمييز أو دعوة للتكتم»[1].

أما الأحاديث الخاصة فيمنع التنصت عليها ولا يجوز تسجيلها، غير أنه يجب التفريق بين الأحاديث الجارية في مكان خاص، والأحاديث الجارية في مكان عام دون اتخاذ الاحتياطات التي تحول دون سماعها من قبل الغير.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بنشر الذكريات الخاصة دون موافقة أصحابها، فإنه يعتبر خطأ مرتباً للمسؤولية، لأن الذكريات الخاصة تعتبر جزءاً من الثروة المعنوية للشخص.

---

(١) راجع د. ضاهر غندور، مرجع سابق، ص: ٢٩١.

كما تعد الأسرار ملكاً لأصحابها، ويعتبر إفشاء أي سر بدون سبب شرعي يتعلق بخصوصيات شخص ما اطلع عليه الفاعل بحكم حرفته أو فنه أو وظيفته، جرماً جزائياً معاقباً عليه بالحبس والغرامة إذا أدى إلى ضرر مادي أو معنوي (مادة ٥٧٩ عقوبات لبناني)، كالمحامي والطبيب والصيدلاني والكاتب العدل، وسائر الأشخاص والموظفين الذين يسري عليهم مبدأ سر المهنة.

المبحث الرابع: حرية المنزل

الفقرة الأولى: حرمة المنزل.

أولاً: تعريف المنزل.

المنزل هو المكان الأساسي حيث يمارس الإنسان حريته وسيادته إلى أقصى الحدود. هو المملكة الصغيرة التي تجعل من الشخص سيداً، يشعر فيها باستقلاله ويحس من خلالها بكيانه. وأن «الحياة الخاصة تتجلى بأسمى معانيها في منزل الإنسان، فهو حصنه المنيع تجاه العالم بأسره»[1].

وإذا كان تعريف المنزل ببساطة هو مسكن الإنسان وعائلته، فإنه لا بد من إدخال بعض العناصر الضرورية على هذا المسكن ليتمتع بالحماية القانونية اللازمة. لا سيما وأن المواثيق الدولية والقوانين الداخلية لم تضع تعريفاً محدداً للمنزل.

ومن المهم في هذا المجال، الإشارة إلى وضع الأقفال وإعداد المكان للسكن أي احتوائه على بعض الأثاث وبعض الحاجيات الخاصة بالشخص والتي تدل على سكناه.

فالمنزل إذن هو المكان المقفل الذي يحتوي بعض الأشياء من أثاث

---

(١) راجع د. مصطفى العوجي، حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مرجع سابق، ص: ٥٢٢.

وحاجيات، يعده الإنسان لسكنه الشخصي أو العائلي أو لحياته الخاصة ولا يكون مفتوحاً للعموم[1].

وأهمية وضع الأقفال، أنها تضفي على المكان طابع الخصوصية بكل ما تحمل من تعلق وتبعية لشخص ما. لذلك فإن الأبنية غير المنجزة التي يمكن للإنسان أن يدخلها دون عوائق، لا يمكن اعتبارها أمكنة تتمتع بحرمة المنازل.

وقد حددت محكمة التمييز الفرنسية مفهوم المنزل وتخطت فيه الوصف المادي لتعطيه منحى إنسانياً، فهو «ليس فقط المكان الرئيسي لإقامة الإنسان، ولكنه أيضاً المكان الذي يحق له أن يقول فيه أنه «مع نفسه» أو «لدى نفسه»: «Le droit de se dire chez elle»، سواء سكنه أم لا وبأي صفة قانونية وجد فيه والاستعمال الذي أعطاه إياه»[2]. لذلك فإن مفهوم المنزل مستقل عن الملكية، فلا عبرة في أن يكون صاحب المنزل مالكاً أو مستأجراً أو شاغلاً له برغبة المالك وإرادته.

ويطرح السؤال، ما إذا كانت حيازة الشخص للمنزل شرعية أو غير شرعية ليتمتع بحماية القانون، وبالتالي بحرمة المنزل. يختلف الفقه واجتهاد المحاكم في هذا الخصوص، فالبعض يعتبر أنه لا يشترط أن تكون حيازة الشخص للمنزل شرعية، فالحيازة غير الشرعية لا تهدر حرمة المنزل[3].

والبعض يقول إن الشاغل غير الشرعي لا يحميه القانون تجاه المالك الأصلي، على أن لا يخالف مبدأ عدم استيفاء الحق بالذات تحكماً ويتبع الإجراءات القانونية ضد الشاغل غير الشرعي. وأن المالك الذي يحصل على حكم قضائي بطرد الشاغل غير الشرعي وتقاعست السلطة عن تنفيذ هذا الحكم، لا يرتكب جرماً إذا أقدم بنفسه على طرد المحتل، ولا يعد فعله خرقاً لحرمة

---

(١) المكان الذي يعده الإنسان لسكنه بصورة دائمة أو مؤقتة. وتمتد الحماية على المنزل وتوابعه القائمة ضمن حرمه (حدائق، كاراج) شرط أن تكون مسورة.

(٢) راجع المرجع السابق، ص: ٥٢٣.

(٣) راجع جان مورانج، الحريات العامة، مرجع سابق، ص: ٨٣.

المنزل. ونحن من أصحاب هذا الاتجاه، إذ كيف يسوغ لأحد الأشخاص احتلال منزل غيره دون وجه حق، ولا يجوز لصاحبه الأصلي الدخول إليه أو استرجاعه، ونميل أيضاً إلى اعتبار الحائز لمنزل بطريقة غير شرعية إلى أنه لا يتمتع بحماية القانون أو لحرمة المنزل، خاصة إذا انتفت الظروف الاستثنائية الموجبة لفعله (كاحتلال منازل بسبب التهجير لظروف الحرب، أو كارثة طبيعية أو غيرها).

كما أن وصف المنزل لا يتطلب إشغالاً دائماً أو فعلياً، فيكفي السكن المؤقت أو الدوري كلما كان وقت الإشغال كافياً لإضفاء صفة الخصوصية على المكان (اقتناء بيت لقضاء فصل الصيف مثلاً، أو عطلة نهاية الأسبوع). وكلمة منزل تعني أيضاً المكان الذي يحق للفرد أن يعتبره مسكنه، كالمقطورات أو العربات النقالة، وغرف الفنادق أو الشقق المفروشة وأماكن العمل عندما لا تكون مفتوحة للعموم[1].

ثانياً: مبدأ حرمة المنزل.

تعتبر حرمة المنزل قديمة في التاريخ، وتعود إلى العهد الذي سكن فيه الإنسان المغاور والكهوف.

وحرمة المنزل تترافق مع خصوصية هذا المكان الذي يلجأ إليه الإنسان وقت ما يريد ويرتاح في كنفه بعيداً عن إزعاج الآخرين وحيث يقضي أوقاته الحميمة.

لذلك أعطى الإسلام للمنزل طابعاً دينياً مقدساً، وأولاه حماية خاصة استناداً إلى الآية الكريمة ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأذنوا وتسلموا على أهلها، فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أذكى لكم** ﴾[2].

وقد كرس حرمة المنزل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ في المادة الثانية عشرة منه بالنص «لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو

(١) راجع جان مورانج، الحريات العامة، مرجع سابق، ص: ٨٣.
(٢) سورة النور، الآيتان: ٢٧ و٢٨.

أسرته أو مسكنه. . .»، كذلك نص المادة ١٧ من شرعة الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦ والمادة الثامنة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان). كما نصت المادة ١٤ من الدستور اللبناني على أن «للمنزل حرمة ولا يسوغ لأحد الدخول إليه إلا في الأحوال والطرق المبينة في القانون».

وتنص المادة ٥٧١ من قانون العقوبات اللبناني على أن «من دخل منزل أو مسكن آخر أو ملحقات مسكنه أو منزله، خلافاً لإرادته، وكذلك من مكث في الأماكن المذكورة خلافاً لإرادة من له الحق في إقصائه، عوقب بالحبس مدة لا تجاوز الستة أشهر ويقضي بالحبس من ثلاثة أشهر إلى ثلاث سنوات إذا وقع الفعل ليلاً أو بواسطة الكسر أو العنف على الأشخاص أو باستعمال السلاح أو ارتكبه عدة أشخاص مجتمعين» ويعاقب كل موظف يدخل بصفة كونه موظفاً منزل أحد الناس أو ملحقات المنزل في غير الحالات التي ينص عليها القانون ودون مراعاة الأصول التي يفرضها بالحبس من ثلاثة أشهر إلى ثلاث سنوات ولا تنقص العقوبة عن ستة أشهر إذا رافق الفعل تحري المكان أو أي عمل تحكم أتاه الفاعل[1].

ثالثاً: الاستثناءات على حرمة المنزل.

تخضع حرمة المنزل للاستثناء، وهي ليست مطلقة، لذا فإن القانون يجيز لرجال قوى الأمن دخول المنازل في حالات محددة ومنها: ما يتعلق بأعمال التحقيق القضائي وفقاً للأصول المبينة في قانون أصول المحاكمات الجزائية تبعاً للمادة ٩١ منه التي تنص على «أن دخول المنازل وتفتيشها من معاملات التحقيق فلا يمكن القيام بها إلا إذا كان الشخص الذي يراد دخول منزله وتفتيشه مظنوناً فيه بأنه فاعل جرم أو شريك أو متدخل فيه أو كان على الأقل مشتبهاً به، بأنه يحوز أشياء تتعلق بالجرم» فتفتيش المنازل إذاً هو من إجراءات التحقيق ولا يجوز الالتجاء إليه إلا بناء على تهمة موجهة إلى شخص معين بارتكاب جرم ما. أما في حالة الجرم المشهود فيمكن للمدعي العام ورجال الضابطة العدلية الدخول إلى المنازل وتفتيشها بحثاً عن الأشياء التي تؤدي إلى إظهار الحقيقة[2].

---

(١) المادة ٣٧٠ من قانون العقوبات اللبناني.

(٢) المواد ٤١ و٤٢ أصول محاكمات جزائية.

وتفتيش المنازل يخضع لأصول تجب مراعاتها:

١ ـ أن يستند إلى سبب مشروع.

٢ ـ وجود جريمة تبرر إجراء التفتيش.

٣ ـ إجراء التفتيش نهاراً، إلا في حالة عدم الانتهاء منه عند حلول الليل جاز الاستمرار فيه.

٤ ـ أن يجري التفتيش بحضور صاحب المنزل أو وكيل عنه.

ومن الحالات ما يجوز فيها لرجال قوى الأمن الدخول إلى المنازل دون أن تقتضي ذلك أعمال التحقيق القضائي، كما ورد في المادة ٢١٩ من القانون رقم ١٧ تاريخ ٦/٩/١٩٩٠ المتعلق بتنظيم قوى الأمن الداخلي وهي:

١ ـ إنقاذ الأشخاص من الخطر (كالحريق والفيضان وما شابه).

٢ ـ بناء على سماح صاحب المنزل بالدخول إليه.

٣ ـ المحلات المفتوحة للعموم ليلاً ونهاراً في الأوقات التي يسمح فيها بدخول الناس إليها عادة أو أثناء وجودهم فيها.

رابعاً: حالات التشديد على حرمة المنزل.

في مقابل الاستثناءات الواقعة على حرمة المنزل هناك حالات تشدد فيها الحماية على هذه الحرمة وذلك نظراً للصفة الخاصة التي يتمتع بها صاحبه.

من هذه المنازل:

١ ـ قصر الرئاسة، نظراً لما يمثله رئيس الجمهورية والحصانة التي يتمتع بها بموجب المادة ٦٠ من الدستوري اللبناني[1].

٢ ـ مقر البعثات الدبلوماسية، ومنازل الدبلوماسيين نظراً للحصانة الدبلوماسية التي

---

(١) المادة ٦٠ من الدستور التي تجعل اتهام الرئيس بالجرائم العادية أو بخرق الدستور والخيانة العظمى من صلاحيات مجلس النواب، وبقرار يصدر بغالبية ثلثي مجموع أعضائه، ويحاكم الرئيس أمام المجلس الأعلى.

يتمتعون بها، والتي تشمل مقر البعثات وأشخاص المبعوثين وأماكن إقامتهم[١].

٣ ـ منازل النواب التي تتمتع بالحصانة النيابية ولا يجوز الدخول إليها أو تفتيشها إلا بإذن من المجلس، وذلك حسب المادة ٤٠ من الدستور التي تنص على أنه «لا يجوز أثناء دور الانعقاد اتخاذ إجراءات جزائية نحو أي عضو من أعضاء المجلس أو إلقاء القبض عليه إذا اقترف جرماً جزائياً إلا بإذن المجلس ما خلا حالة التلبس بالجريمة (الجرم المشهود)، ولأن التفتيش بحد ذاته يعتبر عائقاً لحرية النائب.

٤ ـ منازل القضاة، فالقانون يضع أصولاً خاصة لملاحقتهم ومحاكمتهم في الجرائم الخارجة عن الوظيفة أو الناشئة عنها[٢].

٥ ـ منازل الموظفين، فيما يخص الجرائم المتعلقة بوظائفهم والتي لا يمكن مباشرة إجراءات الملاحقة فيها إلا بعد الترخيص من الإدارة التي ينتمي إليها الموظف[٣].

٦ ـ مكاتب المحامين التي يخضع تفتيشها لأصول خاصة حماية لحقوق الموكلين، ويجري التفتيش بحضور نقيب المحامين الذي يبلغ ويقوم بالبحث عن المستند المطلوب ضمن ملفات المحامي صيانة لسر المهنة وحقوق الدفاع[٤].

٧ ـ منازل القاصرين.

وتشدد حماية المنازل أيضاً خلال الليل كما جاء في الفقرة الثانية من المادة ٥٧١ من قانون العقوبات اللبناني نظراً لما يمثله الليل من وقت للراحة والهدوء.

الفقرة الثانية: حرية اختيار المنزل.

المبدأ هو أن كل إنسان حر في اختيار منزله، وتغيير مكان سكنه في المنطقة

---

(١) المادتان ٢٠ و٢٢ من إتفاقية ڤيينا سنة ١٩٦١.
(٢) المادة ١١٢ من قانون التنظيم القضائي المنفذ بالمرسوم ٧٨٥٥، تاريخ ١٦/ ١٠/ ١٩٦١.
(٣) المادة ٦١ من نظام الموظفين.
(٤) راجع المادة ٧٧ من قانون تنظيم مهنة المحاماة.

التي يريد وفي أي وقت يشاء. وذلك حسب أوضاعه المادية أو المهنية أو الاجتماعية، وتبعاً لتقديرات يحددها على ضوء رغبته وإمكاناته.

إلا أن هذا المبدأ يخضع لاستثناءات تتعلق ببعض فئات من الناس يفرض القانون تحديد إقامتهم.

١ ـ فئة تشمل الأولاد القاصرين حيث يكون سكنهم في البيت العائلي أي مع أهلهم، والزوجة ملزمة بمساكنة زوجها في المنزل الزوجي أو الشرعي الذي يختاره. وخدم المنازل يفترض وجودهم في أماكن عملهم عندما تتطلب شروط العقد ذلك. كما تحدد إقامة المحجور عليهم بسبب العته أو الجنون.

٢ ـ فئة ثانية تشمل الموظفين الذين تستلزم واجباتهم الوظيفية إقامتهم في أماكن قريبة من مراكز عملهم، كقضاة النيابة العامة والتحقيق وقضاة الأمور المستعجلة[١]. والمحافظون والقائمقامون الذين تجب عليهم الإقامة في مركز المحافظة أو القضاء. والمختارون الملزمون بالإقامة في قراهم أو أحيائهم. والعسكريون الذين تفرض عليهم أنظمتهم العسكرية تحديد نطاق سكنهم مع استئذان رؤسائهم أو إبلاغهم عن نقل منازلهم، ومنهم بعض فئات الضباط الذين تستلزم متطلبات وظيفتهم إبقاء منازلهم غير بعيدة عن مراكز عملهم، وأحياناً في أندية مخصصة لهم[٢].

٣ ـ فئة ثالثة تشمل المحكوم عليهم بعقوبات جنائية والذين يفرض عليهم الحكم القضائي تدبيراً بالمنع من الإقامة في القضاء الذي اقترفت فيه الجناية والقضاء الذي يسكن فيه المجني عليه أو أنسباؤه حتى الدرجة الرابعة، وذلك لمدة توازي العقوبة ولأسباب وقائية.

٤ ـ فئة رابعة تشمل اللاجئين السياسيين الذين تقيد شروط إقامتهم في نطاق معين. كذلك يفرض القانون على الفنانات الأجنبيات الإقامة في فنادق ودور مجازة. كما أنه تفرض الإقامة الجبرية على الأشخاص المشبوهين الذين يقومون

---

(١) مادة ٢٨ من نظام القضاة العدليين.

(٢) ثكنات العسكريين، وبيوت أو نوادي الضباط.

بنشاط يشكل خطراً على أمن الدولة أو عند إعلان حالة الطواريء والظروف الاستثنائية.

الفقرة الثالثة: حرية استعمال المنزل.

المنزل هو المكان الذي يسمح لصاحبه بأكبر قدر من الحرية في استعماله كما يريد، ويعطيه الحق بالتمتع داخله بحياته الخاصة، وأن يتصرف فيه كيفما يشاء دون تدخل من جانب القانون أو من قبل الآخرين، شرط أن يكون ذلك ضمن أصول الشرعية وأن لا يخل بالنظام العام بعناصره الثلاث، الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة.

فالشخص يجب أن يراعي شروط حيازته للمنزل وإشغاله له، فإذا كان مستأجراً عليه أن يحترم قانون الإيجار، ولا يستطيع تبديل وجهة استخدام المأجور دون إذن شرعي وصريح من المالك.

وإذا كان مالكاً عليه التقيد بحدود أنظمة الملكية، كأن لا يزيد على منزله أقساماً إلا ضمن ما تجيزه القوانين.

أما التصرفات والأعمال التي يقوم بها الإنسان داخل المنزل فتتمتع بأقصى درجات الحرية طالما أنها تبقى داخل حرم البيت أي دون أن تعرض إلى الخارج.

وعندما تصل الأعمال إلى مرأى أو مسمع الآخرين عليها أن لا تؤدي إلى الإخلال بالنظام العام أو الأخلاق العامة. فمنها ما يعتبر جرائم يعاقب عليها القانون كالاستحمام على مرأى من المارة أو الظهور بوضع منافٍ للحشمة ومعرض للعموم[1]. ومن التصرفات ما يرتب على صاحبها المسؤولية تجاه الغير ولا سيما الجيران إذا شكلت إزعاجاً وضرراً تجاوزا واجبات ومضار الجيرة العادية، كإحداث ضوضاء أو لغط على صورة تسلب راحة الأهلين[2].

---

(١) مادة ٧٥٧ عقوبات لبناني.

(٢) مادة ٧٥٨ عقوبات لبناني.

المبحث الخامس: حرية التنقل

تعتبر حرية التنقل من الحقوق الأساسية للإنسان. فمن الطبيعي لكي يكون الشخص حراً أن ينتقل من مكان إلى آخر متى يشاء وأينما يريد.

وكلما اتسعت مساحة الانتقال كلما كبر مجال الحرية. وعلى ضوء ذلك لكل فرد حق الانتقال بحرية داخل وطنه، أو مغادرته والعودة إليه.

وككل حق آخر، فحرية التنقل نسبية خاصة بعد وجود الدول وتكريس حدودها، وازدياد الشعوب، وكثرة وسائل النقل، فأصبحت هذه الحرية خاضعة اليوم للأنظمة والقوانين الخاصة بكل دولة، التي تنظمها وفقاً لما تعتبره ملائماً لمصلحتها القومية، وبالشكل الذي لا يتعارض مع سيادتها الوطنية.

وترتبط حرية التنقل بالتالي بالأنظمة السياسية للدول فتضيق وتتسع تبعاً لاعتبارات سياسية واقتصادية وأمنية. لذلك نجد أن دولاً عديدة ليبرالية أو اشتراكية، متطورة أو متخلفة تفرض قيوداً كبيرة على مغادرة مواطنيها بلادهم، لأسباب تتعلق بالاقتصاد الوطني أو الأمن القومي أو النظام العام أو لمكافحة هجرة الأدمغة. يضاف إلى ذلك الأسباب المألوفة للمنع من السفر، كمنع المتهمين أو المحكومين بارتكاب الجرائم، والمحكوم عليهم بنفقة والمفلسين.

أما عاملا الأمن القومي والانتظام العام فإنهما يمنحان الدول سلطة استنسابية واسعة بشأن انتقال مواطنيها، أو دخول الأجانب إليها، وفي تقدير الشروط والظروف التي تسمح لهذه الدول بتقييد حرية السفر من وإلى خارج أراضيها. ولعل عاملاً إضافياً مهماً ـ برأينا ـ يحكم الانتقال من دولة إلى أخرى، هو معيار العلاقات بين الدول التي تدخل فيها المصالح الاقتصادية أو التبادل الثقافي أو ـ للأسف ـ المستوى الحضاري بين الشعوب.

فتتشد دولة غنية في السماح لرعايا دولة متخلفة وفقيرة من الدخول إلى أراضيها، بينما تتساهل مع رعايا دولة صناعية قوية.

ومثال على ذلك، الدخول إلى بعض الدول العربية الغنية من رعايا دول عربية أخرى أصعب بكثير من الدخول إلى بعض الدول الأوروبية.

وجاءت المواثيق الدولية لتؤكد حرية التنقل، فالمادة ١٣ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أن «لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة. وأنه يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده، كما يحق له العودة إليه».

وكرست الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية هذا المبدأ وتناولته بشيء من التفصيل. فالمادة ١٢ في فقرتها الأولى نصت بأن «لكل فرد مقيم بصفة قانونية ضمن إقليم دولة ما الحق في حرية الانتقال وفي أن يختار مكان إقامته ضمن ذلك الإقليم». وأقرت الفقرة الثانية منها بأن «لكل فرد حرية مغادرة أي قطر بما في ذلك بلاده».

وعلى الرغم من أنها أخضعت هذه الحقوق في الفقرة الثالثة إلى «القيود المنصوص عليها في القانون والتي تعتبر ضرورية لحماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة أو الأخلاق أو حقوق وحريات الآخرين» غير أنها أكدت في الفقرة الرابعة، على أنه «لا يجوز حرمان أحد بشكل تعسفي من حق الدخول إلى بلاده».

وتتنوع حرية التنقل في كل ظرف أو نطاق تبعاً للأغراض والوسائل، فتشمل التنقل في الحالات العادية والاستثنائية، وفي الداخل أو الخارج أو لأغراض اقتصادية أو مهنية، سيراً على الأقدام أو بالسيارة أو بأية وسيلة أخرى.

الفقرة الأولى: التنقل الداخلي.

تختلف الحرية في هذا المجال باختلاف الظرف، فيجب التفريق بين التنقل في الحالات العادية والتنقل في الظروف الاستثنائية. ففي الحالات العادية، يتمتع الإنسان بحرية واسعة ـ ويشمل هذا الحق الجميع وبدون استثناء ـ حيث يستطيع الانتقال في أي وقت يشاء، سيراً على الأقدام أو في أية وسيلة أخرى، إلى أي مكان في الدولة التي يقيم فيها ما عدا المناطق ذات الطابع الأمني أو العسكري والتي يمنع على المدنيين الدخول إليها. غير أن القانون يفرض في لبنان على كل إنسان أن يحمل أوراقه الثبوتية أثناء تنقله داخل الأراضي اللبنانية لإبرازها عند الحاجة للتحقق من هويته.

أما في الحالات الاستثنائية، كإعلان حالة الطوارىء، أو المنطقة العسكرية، فإن قيوداً عامة تفرض على حرية التنقل، وعلى حركة جميع المواطنين، حيث يكونون ملزمين باحترام التدابير التي تتخذها السلطة التي من حقها إبعاد المشبوهين وتحديد أقاليم دفاعية وأقاليم حيطه تصبح الإقامة فيها خاضعة لنظام معين، ومنع تجول الأشخاص والسيارات في أماكن وأوقات تحدد بموجب قرار، كما تحدد الفئات المسموح لها بالتجول كالأطباء والصيادلة وعناصر الدفاع المدني وغيرهم.

وينقسم التنقل الداخلي إلى قسمين: سيراً على الأقدام، والتنقل بواسطة السيارات والآليات[1].

أولاً: التنقل سيراً على الأقدام.

يتمتع الإنسان في التنقل سيراً على الأقدام بقدر كبير من الحرية. ويستعمل هذا النوع مختلف المواطنين بحياتهم اليومية، ويأخذ في القرى والأرياف شكلاً أكثر بساطة حيث يتنقل كل شخص بحرية في هذه المناطق دون أية قيود سوى تلك التي يفرضها الانتظام العام.

أما في المدينة فتخضع هذه الحرية لبعض القيود كالإشارات الضوئية أو الممرات المخصصة للمشاة وذلك تأميناً لسلامة الأشخاص وانتظام حركة مرور السيارات.

وهذا ما نصت عليه المادة ٢٦٢ وما يليها من قانون السير اللبناني الصادر في ٢٦/ ٢/ ١٩٦٧، والتي فرضت على المشاة أن يعتمدوا الأرصفة والأروقة المخصصة لسير المشاة في حال وجودها وإلا كان عليهم التزام أطراف الطريق المعبدة، كما منعت المادة التاسعة من هذا القانون على أي شخص أن يقطع صفوف الفرق العسكرية والمواكب على اختلاف أنواعها وهي في حالة السير.

---

(١) هناك وسائل أخرى للتنقل، وذلك حسب مساحة الدولة وتطور مواصلاتها، كالنقل البحري والجوي، والقطارات و «المترو»، إلا أنها لا تدخل ضمن دراستنا.

ثانياً: التنقل بواسطة السيارات والآليات.

تعتبر السيارة من أكثر وسائل النقل شيوعاً واستعمالاً، وفي الوقت نفسه من أشدها خطراً على حياة الأشخاص. وبسبب تكاثر عدد السيارات في مختلف الدول، وازدياد الحوادث الناجمة عن استعمالها وبهدف التخفيف من المآسي، كان لا بد من فرض قيود محددة على استعمال هذه الوسيلة، عمدت معظم الدول إليها في تنظيماتها الداخلية، وهذه القيود منها ما يتناول الشخص الذي يقود السيارة، ومنها ما يتعلق بالسيارة ذاتها.

أ ـ القيود المفروضة على الأشخاص:

لقد فرض القانون بعض القيود على قيادة السيارة والتنقل بها ومنها الحصول على إجازة سوق أو رخصة قيادة، فأوجب قانون السير اللبناني الصادر في ٢٦/١٢/١٩٦٧ على «كل من يسوق سيارة أو مركبة آلية أن يكون حائزاً على إجازة سوق تعطيها الدائرة المختصة والتابعة لوزارة الداخلية بناء على امتحان تجريه لجنة متخصصة يعينها وزير الداخلية وتكون مهمتها التثبت من قدرة طالب رخصة السوق ومعرفته في إدارة السيارة واطلاعه على قانون السير وأنظمته، وعلى مقدرته على السوق واستعمال المكابح والإدارة والإنارة».

ويحدد القانون الحد الأدنى من العمر لطالبي رخصة القيادة بثماني عشرة سنة وذلك بالنسبة للسيارات السياحية الخصوصية والدراجات الآلية، وبإحدى وعشرين سنة للسيارات السياحية العمومية وسيارات الشحن التي لا يزيد وزنها عن ٣٥٠٠ كلغ، وبخمس وعشرين سنة للشاحنات والأوتوبيسات التي تزيد عن هذا الوزن.

ويمنع القانون من الحصول على إجازة سوق على كل من كان مدمناً على تعاطي المسكرات أو المخدرات.

ولا تعطى إجازات السوق العمومية إلا للبنانيين غير المحكوم عليهم بجرم شائن.

كما يحدد قانون السير أسباب سحب رخصة السوق بناء على حكم قضائي .

كتدبير احترازي أو نهائي[1]، أو عند إصابة صاحبها بعلة دائمة أو مؤقتة تمنعه من القيادة[2].

ب ـ القيود المفروضة على السيارات والآليات:

يتعلق قسم من هذه القيود بسلامة السير، ويتناول الشروط اللازمة والضرورية لتأمين سلامة الركاب والمارة وعملية تنظيم انتقال السيارات، وقسم آخر يتعلق بسلامة الطرقات. فيفرض القانون لسلامة السير توافر الشروط التقنية التي تضمن سلامة سائق السيارة وركابها وسالكي الطريق الآخرين وسلامة الصحة والسكينة العامتين، فتخضع السيارة إلى معاينة فنية لدى تسجيلها وبصورة دورية عند تسديد الرسوم الميكانيكية وبصورة دائمة أثناء سيرها على الطرقات[3]. وقد أوجب وزير الداخلية في قراره رقم ٧٩ تاريخ ١٩٦٩/٢/٢٦ تزويد سيارات الأوتوبيس التابعة لوكالات السفر والسياحة بمطفأة للحريق وعلبة أدوية تحتوي على لوازم الإسعاف الضرورية، وجهاز تدفئة وتبريد ومكبر للصوت، وذلك بهدف تأمين السلامة والراحة للمسافرين[4].

وفيما يتعلق بسلامة الطرقات، فقد وردت بعض الشروط في قسم الأوزان والإطارات ضمن الخانة المخصصة للقواعد الفنية، إذ يحظر تركيب أجزاء معدنية تشكل نتوءاً في وجه الإطارات باستثناء السلاسل المعدنية المعدة للسير على الطرقات المغطاة بالثلوج[5]. كذلك بوضع إشارة تحذيرية عند كل جسر يزيد مداه على ثلاثة أمتار ولا يتحمل الأوزان المسموح بها تشير إلى الحد الأقصى للوزن الإجمالي المسموح بمروره على الجسر.

غير أنه يبقى الكثير للاهتمام به في هذا المجال، وعلى الدولة أن توليه

---

(١) مادة ٢٩٢ من قانون السير.
(٢) مادة ١٦٤ من قانون السير.
(٣) م ١١١ وما يليها من قانون السير.
(٤) إلى جانب شروط أخرى عديدة، لا سبيل لذكرها في هذا المجال.
(٥) م ٦١ من قانون السير.

رعايتها وذلك لصيانة الطرق وسلامتها وتنظيم السير عليها وحفاظاً على المواطنين من الحوادث المؤلمة.

الفقرة الثانية: التنقل الخارجي.

أولاً: المواطنون.

لكل مواطن الحق بمغادرة بلده والعودة إليه ساعة يشاء، وذلك لأغراض مختلفة وبقصد المرور، أو الإقامة المؤقتة أو الدائمة.

وهذا الحق أقرته الإعلانات والاتفاقات الدولية، غير أنه يوجب شروطاً معينة، كونه يفترض تغييراً في الأوضاع القانونية للشخص، حيث ينتقل من وضع تطبق فيه قوانين الدولة التي يحمل جنسيتها إلى وضع آخر تطبق فيه قوانين وأنظمة دولة جديدة.

ويشترط لتمتع المواطن الراغب في مغادرة بلده إلى بلد آخر بحق التنقل الخارجي، حصوله على وثيقة سفر أو جواز مرور يسمح له بمغادرة بلده، وأيضاً تأشيرة دخول من البلد المضيف.

وجواز السفر كما عرفته المادة الأولى من قانون ٨ كانون الثاني ١٩٦٨ المتعلق بتنظيم جوازات السفر اللبنانية هو «وثيقة تعطيها السلطات اللبنانية لرعاياها الراغبين في مغادرة الأراضي اللبنانية أو العودة إليها إثباتاً لهويتهم إزاء السلطات المختصة باستثناء حالات الإعفاء التي تنص عليها الاتفاقات الدولية والقوانين الخاصة».

وفي لبنان فإن سلطة منح جواز السفر كما حددتها المادة الثالثة من القانون الحالي المذكور أعلاه هي مديرية الأمن العام حيث تقوم بإعطائه وتجديده، موقعاً باسم رئيس الجمهورية من قبل مدير عام الأمن العام أو من ينتدبه. كما يحق للبعثات اللبنانية في الخارج إعطاء وتجديد جوازات السفر للبنانيين المقيمين ضمن دائرة اختصاص هذه البعثات، إذا أثبتوا جنسيتهم بمستندات قانونية (المادة الخامسة) كذلك يحق لرئيس البعثة الدبلوماسية أو القنصلية وبعد موافقة وزارة الخارجية والمغتربين سحب جواز السفر أو عدم تجديده في حال قيام حامله

بأعمال من شأنها تشويه سمعة لبنان أو إلحاق الضرر بأمنه أو القيام بنشاط سياسي يتنافى مع المصلحة اللبنانية في الخارج أو توجب إخراج فاعلها من البلد الأجنبي الموجود فيه. وإذا لم يسلم صاحب العلاقة الجواز إلى رئيس البعثة الدبلوماسية أو القنصلية خلال أسبوع من تاريخ إبلاغه قرار السحب يعتبر الجواز ملغى ويبلغ ذلك إلى سلطات الدولة الموجود على أراضيها (المادة ١١). وجواز السفر في لبنان ثلاثة أنواع: عادي، ودبلوماسي، وخاص. ولا يعطى جواز سفر إلى طالبه إذا كان ملاحقاً بصفة مدعى عليه وصدرت بحقه، مذكرة توقيف أو مذكرة إحضار ما تزال نافذة، أو حكم جزائي يقضي بالحرمان من الحرية ما يزال نافذاً، أو حكم بمنع السفر مدني أو جزائي قابل للتنفيذ بالحبس الإكراهي لا يزال نافذاً، ويمكن في هذه الحالة الأخيرة إعطاء الجواز فور تنفيذه أو تقديم كفالة تضمن تنفيذه (المادة ١٢).

ثانياً: الأجانب.

أ ـ دخول الأجانب إلى لبنان:

يحدد القانون الصادر بتاريخ ١٠ تموز ١٩٦٢ طريقة دخول الأجانب إلى لبنان والإقامة فيه والخروج منه. وتوجب المادة ٦ منه على الأجانب الدخول إلى لبنان عن طريق مراكز الأمن العام بعد حصولهم على سمة مرور أو إقامة من ممثل لبنان في الخارج. ويعفى من هذه السمات، أعضاء السلك الدبلوماسي والقنصلي، ورعايا بعض البلدان المحددة القادمين للسياحة لمدة ثلاثة أشهر، وذلك بمرسوم يتخذ بناء على اقتراح وزير الخارجية (م ٣ و٧).

أما الأجانب الراغبين في الدخول إلى لبنان للعمل فيه، فعليهم الحصول على موافقة مسبقة من وزارة العمل والشؤون الاجتماعية (المادة السادسة). أما الفنانون والفنانات الراغبون في العمل والإقامة في لبنان، فعليهم الحصول على موافقة الأمن العام.

وفيما يتعلق باللاجئين السياسيين، أي الأشخاص الملاحقين في بلادهم لأسباب سياسية، فيمنحون حق اللجوء السياسي بقرار من لجنة برئاسة وزير الداخلية وعضوية مدراء العدلية والخارجية والأمن العام (م ٢٦ و٢٧).

ب ـ المرور والإقامة:

نظم قانون ١٠ تموز ١٩٦٢ ثلاثة أنواع من سمات المرور أو بطاقات الإقامة التي يتوجب على الأجنبي الحصول عليها للإقامة في لبنان وهي:

١ ـ سمة المرور التي تخول حاملها الدخول إلى لبنان مرة واحدة والإقامة فيه لمدة أقصاها خمسة عشر يوماً (المادة ٨).

٢ ـ سمة الإقامة التي تمنح لرحلة واحدة أو لعدة رحلات لمدة أقصاها ستة أشهر من تاريخ صدورها. (المادة ١٠).

٣ ـ بطاقة الإقامة السنوية التي تمنحها المديرية العامة للأمن العام للأجانب الراغبين في الإقامة في لبنان لمدة سنة وما فوق، وتعطى هذه البطاقة لمدة سنة أو ثلاث سنوات قابلة للتجديد (المادة ١٢).

ج ـ الإخراج والطرد من البلاد:

لم يميز القانون في لبنان بين الإخراج والطرد من البلاد[1]، وتنص المادة ١٧ منه على أن الأجنبي «يخرج من لبنان بقرار من مدير الأمن العام إذا كان في وجوده ضرر على الأمن والسلامة العامين، وعلى مدير الأمن العام أن يودع وزير الداخلية فوراً صورة عن قراره. ويجري الإخراج إما بإبلاغ الشخص المعني وجوب مغادرة لبنان ضمن المهلة التي يحددها مدير الأمن العام أو بترحيله إلى الحدود بواسطة قوى الأمن الداخلي». ويجوز لمدير الأمن العام أن يوقف بموافقة النيابة العامة من تقرر إخراجه إلى أن تتم معاملة ترحيله (المادة ١٨).

---

(١) الإخراج من البلاد في القانون الفرنسي، عندما تتخذ السلطة الإدارية قراراً بسحب بطاقة الإقامة المؤقتة من الأجنبي وتطلب منه مغادرة البلاد، أما الطرد فهو قرار إداري يتخذ بحق الأجنبي المقيم في البلاد بصورة قانونية بموجب بطاقة إقامة عادية عندما يشكل وجوده خطراً على النظام العام.

الفصل الثاني

الحريات الفكرية

يمثل الفكر، الجانب المعنوي لحياة الإنسان، فالتفكير هو العملية الذهنية التي يتميز بها الكائن البشري عن سائر المخلوقات، والتي تحدد للفرد أهدافه في حياته واختياره للوسائل. كما تقوم هذه العملية بالتميز والتحديد لما يلائم الإنسان وما لا يلائمه.

والتفكير هو مكمن الإدراك، ومحرك الوعي ومبعث الإختيار. والحرية الفكرية تعني حق كل إنسان في أن يفكر بحرية، بعيداً عن المؤثرات، وأن يقول بعد ذلك رأيه بصراحة، ويعبر عن مختلف القضايا، ويعتنق المبدأ أو المعتقد الذي يريد[١].

وتلعب الحريات الفكرية دوراً أساسياً في تكوين الشخصية الإنسانية وإبراز ملامحها وخصائصها، وبسبب ما تتركه من إنعكاسات مباشرة على تصرفات الفرد وسلوكه داخل المجتمع توليها المواثيق الدولية والدساتير إهتماماً خاصاً[٢].

والحريات الفكرية متعددة، وتشمل حرية الرأي والتعبير، حرية المعتقد، حرية التعليم وحرية الإعلام[٣].

---

(١) راجع عدي زيد الكيلاني، مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي، دار البشير ١٩٨٨، ص: ١٧١.

(٢) راجع د. خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢٠٤.

(٣) سنتناول في بحثنا الحريات الثلاث الأولى، أما حرية الإعلام فنجدها في مواد أخرى من إجازة الحقوق ومنها المؤسسات الاجتماعية والسياسية، سنة أولى.

المبحث الأول: حرية الرأي والتعبير

تعتبر حرية الرأي والتعبير المظهر الأساسي والمرتكز الأول للحريات الفكرية.

فالرأي هو مرآة الفكر ومن صنعه، و«يمكن أن يبقى في حدود الفكرة الداخلية، مثلما يمكن أن يصل إلى مرحلة التعبير عن هذه الفكرة، أي إظهارها بشكلها الخارجي»[(١)].

وكل إنسان بحاجة إلى التنفيس عما بداخله من مشاعر تقف وراء آرائه، كونه يعيش مع أشخاص آخرين، وعلى إتصال دائم بهم. فالرأي إذن هو وسيلة إتصال مع الغير. وحرية الرأي تعني أن لكل إنسان أن يتبنى الموقف الفكري الذي يختاره في أي من المجالات، سواء تعلق الأمر بموقف داخلي، أو بفكرة خاصة، أو بأخذ موقف يتصل بالصالح العام[(٢)].

فهذه الحرية تجعل للإنسان موقفاً معيناً، ذاتياً أو موضوعياً، تجاه أي أمر من الأمور، والتعبير عن هذا الموقف بناء على رأيه وتفكيره الشخصي دون خوف من أحد أو تبعية أو تقليد، وأن تكون للمرء كامل الحرية في إعلان هذا الموقف أو هذا الرأي بالأسلوب الذي يراه مناسباً[(٣)].

«من هنا تصبح حرية الرأي والتعبير عنه تلك المقدرة التي يجب أن يتمتع بها الفرد لصوغ قناعاته وإخراجها إلى حيز الوجود»[(٤)].

وأهمية هذه الحرية برأينا، ليس لأنها تعني الحرية لكل شخص بأن يفكر ويقول ما يعتقده صحيحاً فقط، بل كونها ترتبط إرتباطاً وثيقاً بشخصية الإنسان وكرامته، والتي تجعله يحس بإنسانيته من خلال المشاركة في إبداء رأيه، وتشعره باستقلاله الذاتي وأن له كياناً.

---

(١) خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢٠٥.
(٢) راجع جاك روبير، الحريات العامة، مرجع سابق، ص: ٤٤٠.
(٣) راجع عبد الغني بسيوني عبد الله، مرجع سابق، ص: ٣٤١.
(٤) خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢٠٥.

وإذا كانت هذه الحرية حقاً لكل شخص، فهذا الحق يعني حرية الرأي الآخر لا سيما وأن إبداء الرأي ليس له مجال محدد. وتعتبر أيضاً هذه الحرية أساساً للكثير من الحريات، لذلك تتطلب ممارستها الفعلية نضوجاً متبادلاً بين السلطة والأفراد، وكون مجالات هذه الحرية واسعة، تبدأ من الأفراد وبإتجاه الأفراد، وتنتهي بكافة مجالات الخدمات العامة، والمصالح التي تديرها الدولة كجزء من وظيفتها.

لذلك فإن أهمية هذه الحرية تتضاعف لإتصالها بكل ما يمس الأفراد، والسلطات على تعددها في الدولة[1].

فلها إذن أهمية سياسية وإجتماعية كبيرة، ولهذا تتفق المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان على أن توليها رعايتها وعلى أن ممارسة هذه الحرية ترتبط بواجبات ومسؤوليات، وتخضع بالتالي لقيود معينة ضمن دائرة النصوص القانونية الضرورية لأجل احترام حقوق الآخرين ومن أجل حماية الأمن الوطني أو النظام العام.

وقد جاء في المادة العاشرة من الإعلان الفرنسي للحقوق سنة ١٧٨٩ بأنه «يجب الإمتناع عن إزعاج أي إنسان بسبب آرائه، حتى الدينية. ما دام التعبير عنها لا يعكر النظام العام المرتكز على القانون».

كما نصت المادة الحادية عشرة منه على أن «حرية إيصال الأفكار والآراء هي واحدة من أغلى حقوق الإنسان، فكل مواطن يستطيع الكلام، والكتابة، والطباعة بحرية، إلا في حالات إساءة استعمال هذه الحرية المحددة في القانون».

وكرس الإعلان العالمي لعام ١٩٤٨ هذه الحرية فنصت المادة التاسعة عشرة منه على أن «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق إعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية».

---

(١) راجع عدي زيد الكيلاني، مرجع سابق، ص: ١٨٦.

كما تنص الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في مادتها العاشرة، على أن لكل إنسان «الحق في حرية التعبير، هذا الحق يشمل حرية اعتناق الآراء وتلقي وتقديم المعلومات والأفكار دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية، وذلك دون الإخلال بحق الدولة في أن تطلب الترخيص بنشاط مؤسسات الإذاعة والتلفزيون والسينما».

وينص الدستور اللبناني على هذه الحرية في المادة الثالثة عشرة منه، حيث جاء أن «حرية إبداء الرأي قولاً وكتابة وحرية الطباعة وحرية الإجتماع وحرية تأليف الجمعيات كلها مكفولة ضمن دائرة القانون».

ولا بد من الإشارة في هذا المجال أنه رغم تكريس حرية الرأي في المواثيق والدساتير، غير أنها تختلف من دولة إلى أخرى تبعاً للأنظمة السياسية المطبقة في هذه الدول. وترتبط هذه الحرية بالديمقراطية التي تعطيها أهمية كبيرة، وتحاول أن توفر لها الضمانات لحمايتها، وتهيء لها وسائل التعبير وطرق الممارسة، وخاصة فيما يتعلق بتكوين الرأي الآخر، وحرية المعارضة[١].

وإن حرية الرأي هي روح الفكر الديمقراطي، لأنها صوت ما يجول بخواطر الشعب وطبقاته المختلفة. فالرأي يفصح عما يكمن في النفس، وحق التعبير عما يكمن في النفس هو الذي يكشف عن حقيقة المجتمع، ويعطي السلطة العامة دائماً صورة صادقة عن رغباته وما يحتاج إليه من خدمات[٢].

وفي لبنان، إذا كانت حرية الرأي، قد جاءت واضحة وصريحة في الدستور إلا أننا نجد قيوداً عديدة تفرض عليها في القوانين الداخلية حسب المجالات المختلفة.

فقانون الإنتخاب يقيد هذه الحرية فيما يتعلق بالمرشح وأيضاً بالناخب.

---

(١) عبد الغني بسيوني عبد الله، المرجع السابق، ص: ٣٤١-٣٤٢.
- أيضاً مبدأ الديمقراطية في دراستنا هذه. والنظام الليبرالي.

(٢) راجع أحمد كشاكش، مرجع سابق، ص: ٦٩.

وهذه الحرية مقيدة في قانون الإعلام عن طريق رقابة الإذاعة والتلفزيون والمسرح.

أضف إلى قانون المطبوعات الذي ضيق على إصدار المطبوعات السياسية منذ العام ١٩٥٣، إذ حصر امتلاك الدوريات السياسية ببعض الأفراد والمؤسسات.

وتضمن المرسوم الإشتراعي رقم ١٠٤ أحكاماً قابلة لتفسيرات واسعة، فنص على معاقبة نشر كل ما من شأنه تعريض سلامة الدولة أو سيادتها أو حدودها للخطر، أو تحقير إحدى الديانات أو إثارة النعرات الطائفية أو العنصرية. أو التحامل على رئيس دولة أجنبية.

وما تجدر الإشارة إليه أيضاً هو قانون الموظفين لعام ١٩٥٩، الذي «يحظر على الموظف أن يشتغل بالأمور السياسية أو ينضم إلى الأحزاب السياسية، أو يحمل إشارة حزب ما، أو يلقي أو ينشر، بدون إذن كتابي من الرئيس المختص في وزارته، مقالات أو تصريحات أو مؤلفات في جميع الشؤون». ويحظر على الموظف كذلك «أن يضرب عن العمل، ويحرض غيره على الإضراب، ويحظر عليه أن ينظم العرائض الجماعية المتعلقة بالوظيفة، أو يشترك في تنظيمها مهما كانت الأسباب والدوافع».

المبحث الثاني: حرية المعتقد الديني

وجدت الأديان منذ القديم، وهي تشكل جزءاً مهماً من حضارة الشعوب وثقافتها. فكان للمعتقدات الدينية حرمة قبل الأديان السماوية، كذلك تعرف هذه المعتقدات حرمة وقدسية ـ حتى اليوم ـ في البلدان التي لا تمارس فيها الديانات السماوية، كالمعتقدات البوذية والهندوسية وغيرها. كما أن الشعوب على اختلافها في الغرب والشرق شهدت حروباً طاحنة وطويلة دام بعضها عشرات السنين لأسباب دينية. ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن العهود القديمة عرفت إتحاداً للسلطة الزمنية مع الدين، فكان الملك يمثل الإله على الأرض[1].

---

(١) راجع الحضارات القديمة من دراستنا هذه.
ـ ونشير إلى أن الوضع بقي كذلك في بعض الدول الأوروبية حتى بداية عصر النهضة.

وعرفت أيضاً أوروبا صراعاً طويلاً ومريراً بين الدوْلة والكنسية ولم ينته هذا الصراع إلا بفصل الدين عن الدولة وتطبيق مبدأ العلمنة في معظم الدول الأوروبية وغير الأوروبية. لكل هذه الأسباب وغيرها كان لا بد من تنظيم الحريات الدينية وتأمين الحماية اللازمة لها، خاصة وأن مجتمعات كثيرة تتعدّد فيها الديانات والمذاهب مما قد يخلق صراعات فئوية وعنصرية على أساس ديني.

إضافة إلى أن الدين لا ينحصر فقط بالإيمان الداخلي أو الإعتقاد النظري، بل يكون أيضاً بالممارسة، التي تشكل إحدى عناصره الرئيسية.

فيجب إذن تأمين الممارسة الحرة للشعائر الدينية إذا أردنا حماية حقيقية لهذه الحرية.

والمقصود بالحرية الدينية بمعناها العام أن يكون للإنسان حق الإختيار في اعتناق الدين أو المعتقد الذي يريد، بما يؤدي إليه تفكيره ويستقر عليه ضميره، وأن يكون حراً في ممارسة شعائر ذلك الدين أو المعتقد في السر والعلانية.

كما للإنسان الحق بتغيير دينه دون إكراه أو ضغط من أجل اعتناق دين معين أو تغييره، بأية وسيلة من وسائل الإكراه بل هو حر حتى في أن لا يعتقد بأي دين.

هذه الحرية لها خصوصية معينة نظراً لتعدد شرائعها واختلاف مذاهبها، وما تخلقه من «حساسية وشفافية» في التعامل معها. لذلك تتطلب هذه الحرية الحق في تنظيم شؤونها، وهذا يطرح السؤال البديهي الذي لا يمكن تجنبه وهو علاقة الدين بالدولة من جهة، وما يعكسه من تمييز أحياناً بين الفئات الإجتماعية المتعددة المذاهب ومن خرق للمساواة على صعيد الوظيفة العامة من جهة أخرى.

ونرى اليوم، أن الحرية الدينية معروفة ومطبقة في معظم دول العالم وإن بنسب متفاوتة، ولكنَّ مجتمعات عديدة ما زالت تشهد صراعات دينية، وطغيان دين من الأديان على غيره.

وفي بعض البلدان تنص الدساتير على دين محدد للدولة حيث يمارس تمييزاً ومساساً بحقوق الطوائف الأخرى وحرياتها.

وتفادت بعض الدول ذلك، فلجأت إلى فصل الدين عن الدولة وتطبيق مبدأ

المساواة على جميع المواطنين دون تفرقة بين دين وآخر. كما فعلت فرنسا بارتكازها على مبدأ العلمنة، فقد جاء في المادة الثانية من دستور الجمهورية الخامسة سنة ١٩٥٨ «بأن فرنسا هي دولة علمانية وهي تضمن المساواة أمام القانون لكل مواطنيها دون تمييز في الأصل أو العرق أو الدين».

وكرس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذه الحرية فنص في المادة الثامنة عشرة منه على أن «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء كان ذلك سراً أم مع الجماعة».

كما أوردت الإتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية هذه الحرية في المادة الثامنة عشرة منها، وبنفس المعنى في فقرتها الأولى وأضافت أنه «لا يجوز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يعطل حريته في الإنتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها» (الفقرة الثانية)، وأخضعت حق الفرد في التعبير عن ديانته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون (الفقرة الثالثة)، والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية باحترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين عند إمكانية تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تمشياً مع معتقداتهم الخاصة (الفقرة الرابعة).

ونص الدستور اللبناني على حرية المعتقد في المادة التاسعة منه بقوله «حرية الإعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام وهي تضمن أيضاً للأهلين على اختلاف مللهم إحترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

أما قانون العقوبات اللبناني فيحمي حرية المعتقد ويعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات كل من أقدم على تحقير الشعائر الدينية التي تمارس علانية، أو حث على الإزدراء بإحدى تلك الشعائر (المادة ٤٧٤).

ويفرض نفس العقوبة على من أحدث تشويشاً عند القيام بإحدى الطقوس أو

بالإحتفالات أو الرسوم الدينية المتعلقة بتلك الطقوس أو عرقلها بأعمال الشدة أو التهديد، أو من هدم أو حطم أو شوه أو دنس أو نجس أبنية خصت بالعبادة أو شعائرها وغيرها مما يكرمه أهل ديانة أو فئة من الناس (مادة ٤٧٥ عقوبات).

غير أنه، رغم الحماية الدستورية والقانونية لحرية المعتقد الديني في لبنان. لا بد من ضرورة الإشارة إلى الآثار السيئة التي يفرضها الواقع الطائفي، حيث يخضع اللبناني في حياته السياسية والإجتماعية لقوانين خاصة تختلف باختلاف الإنتماء الطائفي والمذهبي.

هذا الواقع المتناقض أساساً مع الحرية ذاتها، والذي يمنح القوانين المذهبية أولوية في كثير من الأمور الهامة المتعلقة بحياة الفرد، يشكل خرقاً واضحاً لمبادىء العدالة والمساواة[١]، ولا ينسجم مع الهدف السامي للحرية الدينية.

هذه الحرية، وبدل أن تكون حافزاً لتقدم الإنسان تصبح عائقاً أمام مسيرة تطور الشعوب.

ونرى أنه لا يمكن الخروج من هذا التناقض بين المبادىء الدستورية والواقع الطائفي إلا باعتماد العلمنة «كقاعدة أساسية لبناء دولة المؤسسات الحديثة، إذا ما أراد هذا البلد مواكبة التطور الحضاري والإنساني»[٢].

المبحث الثالث: حرية التعليم

التعليم هو السبيل الأساسي للمعرفة، وطريق الفكر، وتفتح العقل الإنساني، وبلورة طاقات الإبداع الكامنة داخل كل فرد.

وأصبح التعليم حقاً لكل شخص باعتباره ضرورياً له، لكي يصبح أكثر قدرة على المشاركة في الحياة العامة وتفهم مشاكلها، وليعيش الإنسان حقائق عصره ويفهم ما يدور حوله، معتمداً لغة العقل ميزاناً لتقدير مختلف القضايا والمسائل[٣].

---

(١) راجع مبدأ المساواة وتطبيقاته وأثر الطائفية عليه، في دراستنا هذه.
(٢) أنظر، د. خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢١٠.
(٣) أنظر، خضر خضر، مرجع سابق، ص: ٢١٠.

والعلم ركيزة التطور التكنولوجي الذي يرقى بالفرد إلى مختلف طرق المعرفة الإنسانية، ففائدته تعود على الفرد كما تعود على المجتمع بالقوة المادية والمعنوية والنضوج[1].

ومن البديهي القول أن مستوى التعليم في أي بلد يعكس حالة التطور الذي بلغه هذا البلد، ومدى تأثير ذلك على رقيه وتقدمه.

وحرية التعليم تعني، حق كل إنسان في أن يتلقى القدر الذي يريد من العلم، على قدم المساواة مع غيره من الأفراد دون تمييز لأي سبب من الأسباب. كما يكون له الحق في تعليم وتلقين غيره من العلم والمعرفة، ونقل آرائه للآخرين والتعبير عنها بحرية ودون قيود.

وهذا ما أقره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد نصت المادة ٢٦ منه على أن: لكل شخص الحق في التعليم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل مجانياً، وأن يكون التعليم الإبتدائي إلزامياً، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، ويهيء للقبول في التعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

ويجب أن يستهدف التعليم التنمية الكاملة لشخصية الإنسان وتعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية. كما يجب أن يعزز التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم وجميع الفئات العرقية أو الدينية، وأن يؤيد الأنشطة التي تضطلع بها الأمم المتحدة لحفظ السلام. وأن للأهل على سبيل الأولوية، حق اختيار نوع التعليم الذي يعطى لأولادهم.

وجاءت بنفس المعنى الإتفاقية الدولية للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية في المادتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة، وقد أضافت المادة الخامسة عشرة منها، حق كل شخص بالمشاركة في الحياة الثقافية.

ـ بالإستفادة من التقدم العلمي وتطبيقاته.

---

(١) أنظر، عدي زيد الكيلاني، مفاهيم الحق والحرية، مرجع سابق، ص: ٢١٨.

- إن الدول المشاركة في الميثاق الحالي تتعهد باحترام الحرية الضرورية للبحث العلمي والنشاطات الإبداعية.

وقد نص الدستور اللبناني على أن «التعليم حر ما لم يخل بالنظام العام أو ينافي الآداب أو يتعرض لكرامة أحد الأديان أو المذاهب ولا يمكن أن تمس حقوق الطوائف من جهة إنشاء مدارسها الخاصة، على أن تسير في ذلك وفقاً للأنظمة العامة التي تصدرها الدولة بشأن المعارف العمومية[١]».

كما أقرت وثيقة الوفاق الوطني اللبناني، الموقعة في مدينة الطائف بتاريخ ٢٢/ ١٠/ ١٩٨٩، مجموعة من الإصلاحات على صعيد التربية والتعليم وهي:

١ - توفير العلم للجميع وجعله إلزامياً في المرحلة الإبتدائية على الأقل.

٢ - التأكيد على حرية التعليم وفقاً للقانون والأنظمة العامة.

٣ - حماية التعليم الخاص وتعزيز رقابة الدولة على المدارس الخاصة وعلى الكتاب الرسمي.

٤ - إصلاح التعليم الرسمي والمهني والتقني وتعزيزه وتطويره بما يلبي ويلائم حاجات البلاد الإنمائية والإعمارية. وإصلاح أوضاع الجامعة اللبنانية وتقديم الدعم لها وبخاصة في كلياتها التطبيقية.

٥ - إعادة النظر في المناهج وتطويرها بما يعزز الإنتماء والإنصهار الوطنيين، والإنفتاح الروحي والثقافي وتوحيد الكتاب في مادتي التاريخ والتربية الوطنية.

غير أن النصوص التي ذكرناها وغيرها من التي أقرت حرية التعليم لا تكفي وحدها. إذ نجد أن الواقع التعليمي في لبنان يحتاج إلى جهد كبير لتطويره وتهيئة الظروف العملية والوسائل الكفيلة لممارسة حقيقية لحرية التعليم.

فرغم المحاولات العديدة التي تبذلها وزارة التربية لوضع منهجية جديدة

---

(١) المادة العاشرة من الدستور اللبناني.

للتعليم الإبتدائي والثانوي والتي ما زالت قيد التجربة[1]. نلاحظ أنه حتى الآن لم تطبق الدولة إلزامية التعليم ومجانيته، كما لم تعمل بجدية على توحيد كتاب التاريخ.

أضف إلى النقص الكبير في عدد المدارس الرسمية وخاصة في المناطق الريفية والبعيدة عن المدن والتي يجب أن تستوعب العدد المتزايد من الأطفال الذين بلغوا سن الدراسة.

وتجب الإشارة إلى عدم الإهتمام الكافي من الدولة بالمدرسة الرسمية بوجه عام، من ناحية البناء ومن ناحية توفير الكوادر العلمية المتخصصة من المعلمين، والعمل على إعادة النظر في توزيع الموجودين منهم[2] تبعاً لحاجة المدارس في المناطق.

وأيضاً يتوجب الإهتمام بأوضاع المعلم المعيشية وكفاءته والتي تنعكس إيجاباً على عطائه وتفرغه.

كذلك لا بد من العمل على إيجاد فروع مهنية وعملية جديدة، حيث يعطي هذا الوضع للفرد مجالاً لحرية الإختيار وسوقاً للعمل.

أما بالنسبة للجامعة اللبنانية، فيجب إيلاؤها عناية خاصة، والعمل على إبعادها عن التدخلات السياسية، كون الجامعة الوطنية تعتبر مرآة المجتمع في أي بلد متحضر.

---

(١) من الجدير ذكره في هذا المجال، أنه جرت عدة دورات هذا العام (خاصة في الصيف ١٩٩٨) في مختلف المناطق اللبنانية لتدريب كوادر من المعلمين لتعلم المنهجية التربوية الجديدة والتدريب عليها.

(٢) نذكر أن أعداد المعلمين في المدارس الرسمية كبير نسبياً، لكنه غير موزع توزيعاً عادلاً.

المراجع العربية

١ ـ **إبراهيم درويش**: النظام السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧٨.

٢ ـ **د. إبراهيم مشورب**: مبادىء في الإقتصاد السياسي، دار المنهل اللبناني، ١٩٩٧.

٣ ـ **د. أحمد سرحال**: مقالة في السفير تاريخ ٢٣/٦/١٩٩٣ عن الرقابة الدستورية على القوانين.

٤ ـ **إجتهاد القضاء الإداري في لبنان**: صادر عن مجلس شورى الدولة، الجزء الأول ١٩٨١.

٥ ـ **د. ادمون رباط**: الوسيط في القانون الدستوري العام، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧١.

٦ ـ **اسماعيل علي سعد**: الإتصال والرأي العام، مبحث في القوة والأيديولوجية، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط٢، ١٩٨١.

٧ ـ **آلان تورين**: ما هي الديمقراطية؟ دار الساقي، طبعة أولى ١٩٩٥.

٨ ـ **ايزيا برلين**: حدود الحرية، ترجمة جمانة طالب، دار الساقي، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

٩ ـ **باتريس رولان، بول تافرنييه**: الحماية الدولية لحقوق الإنسان، منشورات عويدات، زدني علماً، بيروت ـ لبنان، ط١ ١٩٩٦.

١٠ ـ **جاد الكريم الجباعي**: مقالة في مجلة الطريق، العدد ٢/ ٣ ١٩٩٥.

١١ ـ **د. جان باز**: الوسيط في القانون الإداري اللبناني، جزء I ١٩٧١.

١٢ ـ د. جان باز: الوسيط في القانون الإداري، جزء II ١٩٧٤.

١٣ ـ جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٨.

١٤ ـ جان جاك شوڤالييه: تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مجد، الطبعة الأولى ١٩٨٥.

١٥ ـ جان جاك شوڤالييه: أمهات الكتب السياسية، من مكيافيللي حتى أيامنا، آرمان كولان، باريس، ط٤ ١٩٥٤.

١٦ ـ جان مورانج: الحريات العامة، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٩.

١٧ ـ جان وليم لابيار: السلطة السياسية، منشورات عويدات، باريس ط٣، ترجمة الياس حنا الياس ١٩٨٣.

١٨ ـ جان مينو: مدخل إلى علم السياسة، منشورات عويدات، ط٢ ١٩٧٧.

١٩ ـ جورج بيردو: الديمقراطية، دار الإتحاد، ترجمة سالم نصار، ١٩٦٣.

٢٠ ـ د. حسن الجلبي: القرار والتسوية، ١٩٧٩.

٢١ ـ د. حسن صعب: علم السياسة، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة ١٩٧٧.

٢٢ ـ د. خضر خضر: مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان.

٢٣ ـ د. رامز محمد عمار: حقوق الإنسان والحريات العامة، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

٢٤ ـ روبير بيللو: المواطن والدولة، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣.

٢٥ ـ د. رياض الصمد: المؤسسات الإجتماعية والسياسية في الدولة الحديثة، محاضرات للسنة الأولى، قسم الحقوق، الجامعة اللبنانية.

٢٦ ـ د. زكريا ابراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر بالقاهرة سنة ١٩٧١.

٢٧ ـ د. سامي بديع منصور: الوسيط في القانون الدولي الخاص، دار العلوم العربية، بيروت، ط١ ١٩٩٤.

٢٨ ـ د. سناء أبو شقرا: الفكر العربي، العدد ٧١ سنة ١٩٩٣.

٢٩ ـ د. ضاهر غندور: محاضرات في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، مطبوعات الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، الفرع الخامس.

٣٠ ـ د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، ١٩٦٤.

٣١ ـ عبد المجيد بو قربة: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة دراسات عربية العدد ١/ ٢ ١٩٩٣.

٣٢ ـ عبدالله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ١٩٨٨.

٣٣ ـ عبد الغني بسيوني عبدالله: النظم السياسية، أسس التنظيم السياسي، الدار الجامعية.

٣٤ ـ عبد الوهاب حومد: القتل بدافع الشفقة، مجلة عالم الفكر، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٧٣.

٣٥ ـ عدي زيد الكيلاني: مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي، دار البشير، ١٩٨٨.

٣٦ ـ د. عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، عالم المعرفة، حزيران ١٩٨٠.

٣٧ ـ د. عزت قرني: عالم الفكر، العدد الثاني ١٩٩٣.

٣٨ ـ د. عزمي رجب: مبادىء الإقتصاد السياسي، دار العلم للملايين ١٩٦٤.

٣٩ ـ د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة، دار النضال، طبعة ثانية ١٩٨٩.

٤٠ ـ د. **عمر عبد الحي**: محاضرات في تاريخ الفكر السياسي في العصور الحديثة، مطبوعات الجامعة اللبنانية ١٩٧٦.

٤١ ـ د. **غازي صباريني**: الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، مكتبة دار الثقافة، ط١، عمان ١٩٩٥.

٤٢ ـ د. **غسان رباح**: عقوبة الإعدام حل أم مشكلة، مؤسسة نوفل، طبعة أولى ١٩٨٧.

٤٣ ـ د. **كريم يوسف أحمد كشاكش**: منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٧.

٤٤ ـ **ليبنتز**: بحوث في العدل الإلهي، غرينة، باريس ١٩٦٩.

٤٥ ـ **مارتين دودج**: قاموس المذاهب السياسية، منشورات مكتبة المعارف في بيروت، تعريب أحمد المصري.

٤٦ ـ د. **محمد سعيد مجذوب**: الحريات العامة وحقوق الإنسان، جروس برس، طرابلس لبنان.

٤٧ ـ د. **محمد عصفور**: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة ثانية، ت٢ بيروت ١٩٨٦.

٤٨ ـ د. **محمد ميشال الغريب**: الحريات العامة في لبنان والعالم، طبعة ثانية ١٩٨٠.

٤٩ ـ **محمود عبد الحميد محمد**: حقوق المرأة بين الإسلام والديانات الأخرى، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٠.

٥٠ ـ د. **محسن خليل**: النظم السياسية والدستور اللبناني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٥.

٥١ ـ د. **محسن خليل**: الطائفية والنظام الدستوري في لبنان، الدار الجامعية، ١٩٩٢.

٥٢ ـ د. **مختار التهامي**: الرأي العام والحرب النفسية، (دار المعارف بالقاهرة)، الطبعة الثانية ١٩٧٢.

٥٣ ـ د. ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي، القوة، مجد، طبعة أولى ١٩٨٣.

٥٤ ـ د. ملحم قربان: محاضرات مستنسخة، في الحقوق الطبيعية، مطبوعات الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق، بيروت للعام ١٩٧٩ـ١٩٨٠.

٥٥ ـ د. ملحم قربان: الحقوق الإنسانية، ١٩٦٩.

٥٦ ـ د. ملحم قربان: قضايا الفكر السياسي، العدالة، مجد، ط١، ١٩٩٢.

٥٧ ـ د. مصطفى العوجي: حقوق الإنسان في الدعوى الجزائية، مؤسسة نوفل، ط١، ١٩٨٩.

٥٨ ـ موريس كرانستون: أعلام الفكر السياسي، دار النهار للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩١.

٥٩ ـ موريس ديفرجيه: الدساتير والوثائق السياسية»، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٨.

٦٠ ـ موريس ديفرجيه: الأحزاب السياسية، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٧.

٦١ ـ د. موسى ابراهيم: معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ١٩٩٤.

٦٢ ـ ميخائيل غورباتشوف: بيريسترويكا والتفكير الجديد لبلادنا والعالم أجمع، دار الفارابي ١٩٨٨.

٦٣ ـ د. نجيب عيسى: نحو ديمقراطية إجتماعية، محاضرة في ندوة العمل الوطني، النادي الثقافي العربي، مؤسسة الدراسات اللبنانية ١٩٨٨.

٦٤ ـ د. هاني الرضا: شرعية الثورة في الحقوق الطبيعية، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية ١٩٨٨.

٦٥ ـ هنري ليفي برول: سوسيولوجيا الحقوق، ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات، طبعة رابعة ١٩٨٩.

٦٦ ـ هنري أرفون: الفوضوية، منشورات عويدات، الطبعة الأولى ١٩٨٣.

٦٧ ـ **هارولد لاسكي**: الحرية في الدولة الحديثة، طبعة ثانية ١٩٧٨.

٦٨ ـ **د. هناء صوفي عبد الحي**: النظام السياسي والدستوري في لبنان، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

٦٩ ـ **هيغل**: دروس في تاريخ الفلسفة، باريس غاليمار ١٩٦٤.

٧٠ ـ **هيغل**: فكرة الجمال، جزء ٢، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨.

٧١ ـ **ميشال متياس**: هيغل والديمقراطية، دار الحداثة، طـ١ ١٩٩٠.

٧٢ ـ **يحيى علوان**: الطريق، العدد الخامس ١٩٩٧.

٧٣ ـ **يوسف الحوراني**: فلسفة العدالة ومرتجياتها المعاصرة ١٩٨٢.

المراجع الأجنبية

I - **Jacques Robert:** Libertés publiques, Ed Montchrestien, Paris, troisième éd 1982.

II - **Georges Burdeau:** Traité de science politique, Paris, L.G.D.J, 3ème éd, T1, V1, 1980.

III - **Julien Freund:** L'essence du politique, Paris, éd Sirey, 1978.

IV - **Issa. Bayram:** La fonction juridictionnelle du conseil d'Etat Libanais, Avril 1987, thèse, Montpellier France.

V - **D. Hyam Mroué:** Libertés publiques, Majd, 1ère éd, 1992.

VI - **Georges Burdeau:** Les libertés publiques, 1961.

VII - **Maurice Hauriou:** Précis de droit constitutionnel, 3ème éd, Paris 1929.



الفهرس

الحريات العامة وحقوق الإنسان

تطرح مسألة الحرية منذ أن كان أول خرق للأمر الإلهي . . . وكان العقاب بالعذاب الأبدي ثمناً لأول خطيئة . . . عندما وضعت إرادة الإنسان ـ أول إنسان ـ وحريته في الإختبار الأول.

وهكذا بدأت رحلة الحياة على الأرض ليتحمل فيها الإنسان مسؤولية اختياره لحريته. فالسؤال يتعدى الزمان ويتعدى المكان . . . فالإنسان حرية منذ وجد الإنسان وسيبقى كذلك حتى الأبدية.

واليوم عندما يصبح الإنسان رقماً زائداً أو ناقصاً لا فرق، حيث يموت هذا الإنسان مجاناً وبالصدفة الغاشمة، ويتحول القاتل ضحية، والظلم عدلاً، والواقع وهماً: يصير من الصعب الحديث عن حرية حقيقية، ويعد الكلام عن الحقوق في نظر الكثيرين نوعاً من الطوباوية أو السفسطة القانونية اللامجدية.

لكن الحياة تستمر . . . ويبقى البحث عن حقيقة، حتى ولو كانت سراباً.

إنها دراسة، نحاول من خلالها، إلقاء الأضواء على بعض مباحث الحرية، وإذا كان ثمة ما قد غاب عنا فعذرنا أنا تناولنا موضوعاً تضيق عنه الصفحات، ويأبى أن يركن بين دفتي كتاب.



دار المنهل اللبناني

النويري ـ شارع الأوزاعي تلفون: ٦٣١٦٥٤ فاكس: ٦٤٤٠١٦ بيروت ـ لبنان